

# 官德

## 做合格的领导

中国古代官德概要

吴黎宏 著



电子工业出版社  
PUBLISHING HOUSE OF ELECTRONICS INDUSTRY  
<http://www.phei.com.cn>



### 作者简介

**吴黎宏** 浙江省淳安县人，文化学者，多年从事古代哲学和行政伦理学研究，出版专著《认识嫉妒》《新农民·新观念》《成功领导者的12种气质》《领导修身养性之道》等5部，参编著作9部，发表学术论文《古代儒家官德思想及现实借鉴》《浅论儒家生态伦理思想及其启示》等70余篇，获江西省社会科学优秀成果二等奖、三等奖各一次。



# 官德

## 做合格的领导

中国古代官德概要

吴黎宏 著

電子工業出版社

Publishing House of Electronics Industry

北京 • BEIJING

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。  
版权所有，侵权必究。

### 图书在版编目（CIP）数据

做合格的领导：中国古代官德概要 / 吴黎宏著. —北京：电子工业出版社，2013.10  
ISBN 978-7-121-21516-2

I. ①做… II. ①吴… III. ①干部—道德修养—研究—中国—古代 IV. ①D691.42

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 221116 号

策划编辑：晋 晶

责任编辑：刘淑敏

印 刷：三河市鑫金马印装有限公司

装 订：三河市鑫金马印装有限公司

出版发行：电子工业出版社

北京市海淀区万寿路 173 信箱 邮编 100036

开 本：720×1000 1/16 印张：19 字数：298 千字


印 次：2013 年 10 月第 1 次印刷

定 价：39.00 元

凡所购买电子工业出版社图书有缺损问题，请向购买书店调换。若书店售缺，请与本社发行部联系，联系及邮购电话：（010）88254888。

质量投诉请发邮件至 [zltz@phei.com.cn](mailto:zltz@phei.com.cn)，盗版侵权举报请发邮件至 [dbqq@phei.com.cn](mailto:dbqq@phei.com.cn)。

服务热线：（010）88258888。



# 前言

近年来，“官德”问题越来越受到社会各界人士的关注。分析其原因有三：一是新中国成立后，中国共产党由革命党转变为执政党，执掌国家政权，各级领导干部与公务人员代表人民行使公权力，“领导干部”、“干部”或“公务员”在社会上也被称做“官员”。二是“文化大革命”结束后，特别是改革开放以后，“官员”已经成为一种职业，也要讲职业道德，就是要讲“官德”。我国人民群众的民主观念增强，对官员的监督意识有所强化，要求官员“为官修德、廉洁从政”的呼声日渐高涨。三是近些年官员道德的严重滑坡和腐败现象的蔓延，引起了社会各界的忧虑和激愤，也引起了执政党自身的警醒和重视，官员的道德建设被提上议事日程。

中国共产党第十八次全国代表大会报告强调：“抓好道德建设这个基础，教育引导党员、干部模范践行社会主义荣辱观，讲党性、重品行、作表率，做社会主义道德的示范者、诚信风尚的引领者、公平正义的维护者，以实际行动彰显共产党人的人格力量。”官德问题被提上了前所未有的战略高度。而在此前的2011年10月，中共中央组织部印发了《关于加强对干部德的考核意见》；国家公务员局印发了《公务员职业道德培训大纲》，要求“十二五”时期对全体公务员进行一次职业道德轮训，内容有公务员的责任、义务和纪律，世界观、权力观、事业观等，还包括中国古代如何加强官德修养的内容。

中国古代官德扎根于历史悠远、博大精深的中华优秀传统文化中，古代有关官德修养的思想非常丰富和成熟，是中华传统美德的组成部分之一，值得当代官员学习和借鉴。和谐社会的构建，中华民族的伟大复兴，需要从中华传统美德中去汲取养分。这是对中华优秀传统文化，以及中华传统美德的高度肯定和重视。重视道德修养是中国文化中最重要思想资源之一，对当代社会道德问题及官员道德建设的重视，正是对中国传统文化这一优秀思想的继承和弘扬。

其实，官德文化是中国传统文化之魂，官德问题在我国古代一直得到统治者和有识者的重视。官德在中国发生发展有着悠久的历史，最初萌芽可以追溯到尧、舜时期。早在西周就建立了三公、六卿、五官等一整套官僚机构，西周统治者提出了“以德配天”、“明德慎刑”思想，孔子继承并发展了这一思想，形成了系统的儒家“德治”理论体系，其核心内容之一就是极力提倡“为政以德”与“为官以德”的德治学说。

官德不只是个人问题，直接关系到社会的治理、政权的安危和民众的祸福。“德，国家之基也”；“为政以德则治，不以德则乱”；“治国之道，当任德也”。只有广大官员有了很好的道德，国家才能长治久安。既然要德治，自然要有德者来治，担负治国之责的各级官吏自然要有较好的官德。所以说，“授有德则国安，授无德则国乱”；“德不称位，能不称官，赏不当功，罚不当罪，不祥莫大焉”。

古代的官德经过几千年的发展和演进，形成了内涵丰富的官德规范，主要内容有公忠体国、以民为本、立身持正、勤勉尽职、严谨谦让、清正廉洁等方面。在思想观念上，强调为国家、为群体的整体主义价值观，提倡“夙夜在公”、“以公灭私”、“鞠躬尽瘁，死而后已”；强调“民为邦本”的人本精神，主张推行仁政、“视民如伤”、与民休息；强调以功绩为取向的行政行为规范，要求官吏“以天下为己任”，倡导“内圣外王”的理想人格；强调以身作则的表率作用，认为“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”。

高尚的官德不是与生俱来的，而是通过后天学习和从政实践修养而成的。古代儒、法、道、墨等各个重要思想学派都十分重视修身，对修身学说阐述得最为

系统的是以孔孟为代表的儒家学派，提出了诸多关于加强官员道德修养的观点，形成了较为完备的理论体系。《大学》把儒家关于以德治国的基本理想和实行方法分别归纳为“明明德、亲民、止于至善”的“三纲领”和“格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”的“八条目”。其中“修身”是整个德治程序中非常重要的阶段，“格物、致知、诚意、正心”都是修身的具体方法，而“齐家、治国、平天下”则是修身的最终目的，所以说，“自天子至于庶人，壹是皆以修身为本”。

古代统治者和思想家在德治实践中，深切体会到道德教育和法律制度对官德建设的促进作用，提出了“德主刑辅”、“德法兼用”的思想，主张“制礼以崇敬，立刑以明威”，通过德法相济、礼法结合来规范人们的行为。古代统治者还推行“申之以宪令，劝之以庆赏，振之以刑罚”的治官之道，逐步建立了相当严格的官员选拔任用、考核奖惩和监督管理制度，切实做到以德用人、以德律官。

中国古代官德文化有着悠久的历史，是不断总结为官之道的经验教训而逐步形成的，在某种程度上揭示和反映了国家治理和官员队伍建设的基本规律，体现和凝聚了中华民族丰富的人生智慧和治国经验，是古代政治统治和社会治理的一份宝贵遗产。即使在数千年后的今天，仍有着现实的价值，可以为当今的官德建设提供借鉴。坚持古为今用，经过批判的继承、利用和借鉴，可以增强当代官德建设的民族传统文化底蕴，促进今天官员队伍的思想道德建设。

现代行政体制起源于传统行政体制，任何一国行政道德的发展都是在其传统行政道德文化的土壤中孕育而成的，随后才开始升华和超越。中国传统德治文化中具有的合理性成分，必将成为建构现代行政理念的营养来源。历史的发展不仅要站在前人创造的物质文化基础之上，也要站在前人创造的精神文化基础之上。中华文明是世界上唯一发展至今没有中断的文明，历史的延续性要求我们今天加强官员道德建设的同时，要充分尊重与借鉴祖先创造的文化成果。只有这样，今天的官德建设才能够更加符合中国的国情，体现中国的特色，也才能拥有更为广阔的社会基础，为人民所理解和接受。


在大力推进官员道德建设的大背景下，作者选择中国古代官德作为研究课题，主要是为了挖掘古代官德的积极因素及官德建设的优良传统，弄清古代官德的理论渊源，提炼古代以德治官的经验，认识古代官德对中国历史的独特贡献，从而使我们对古代传统道德文化进行更为全面的审视和辩证的继承。

作者以现代政治学和行政伦理学为理论基础，从多维的角度和研究路径，采取史论结合的叙述方法，分析我国古代官德规范的具体内容，归纳古代官德的培养与建设方法，总结古代官德的积极作用，理清继承古代官德应有的态度，探讨古代官德对今天新型官德建设的启示，可以为今天贯彻落实“德才兼备、以德为先”的用人标准，加强官员道德建设，治理官员腐败提供本土性的思想资源和实践经验，从而促进以德治国和党风廉政建设，增强党和政府的公信力和执政能力，为建设富强民主文明和谐的现代化中国尽自己的绵薄之力。

吴黎宏

2013年8月





# 目 录

第一章 官德概论 .....	1
一、官德的内涵 .....	3
二、官德的特征 .....	10
三、官德的源流 .....	17
第二章 古代官德规范 .....	26
一、忠孝：德之先 .....	28
二、仁爱：德之全 .....	35
三、诚信：德之源 .....	43
四、公正：德之基 .....	51
五、勤勉：德之宝 .....	58
六、谨慎：德之聚 .....	64
七、清廉：德之本 .....	72
八、谦虚：德之柄 .....	80
第三章 古代官德修养 .....	89
一、立志尚义 .....	92
二、存心养性 .....	101
三、省察克治 .....	110

四、博学多思 .....	116
五、身体力行 .....	122
第四章 古代官德构建 .....	129
一、教化为先 .....	129
二、齐之以礼 .....	137
三、以德用人 .....	144
四、监察整治 .....	152
五、考绩奖惩 .....	158
第五章 古代官德功用 .....	170
一、以德正君 .....	171
二、以德治官 .....	191
三、以德化民 .....	202
第六章 古代官德评价 .....	212
一、古代官德的积极性 .....	212
二、古代官德的局限性 .....	226
三、古代官德的继承 .....	237
第七章 古代官德思想的启示 .....	242
一、加强官德建设势在必行 .....	242
二、严格道德自律不松懈 .....	250
三、完善官员道德教育体系 .....	257
四、推进官德规范法制化建设 .....	264
五、建立健全官员道德监督机制 .....	272
六、建立健全官员道德激励机制 .....	281
后记 .....	289
参考文献 .....	291



# 第一章

## 官德概论

官德是中国传统文化之魂。

以德治国，为政以德，为官以德，是古老中华文化的优良传统。

古人认为，为官要先修德。《左传》说“太上有立德，其次有立功，其次有立言”，认为官员的最高境界是“立德”。做人可以一生不仕，为官不可一日无德。正如《三国志》的作者陈寿所说“士有百行，以德为首”。

良好的道德品质，是为官从政的首要素质，也是官员成就事业、树好形象、享有威望的重要因素。官德是为官之本，本固则德厚，德厚则威高。孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”（《论语·为政》）孟子说：“以德服人者，中心悦而诚服也。”（《孟子·公孙丑上》）荀子说：“无德不贵，无能不官，无功不赏，无罪不罚。”（《荀子·王制》）这几句话都强调了德的重要性。

“德，国家之基也。”（《左传·襄公二十四年》）只有广大官员有了很好的道德，国家才能长治久安。“德惟治，否德乱”、“为政以德则治，不以德则乱”（《尚书正义》），“治国之道当任德也”（《论衡·非韩》），“德不称位，能不称官，赏不

当功，罚不当罪，不祥莫大焉”（《荀子·正论》）。古人把“修身、齐家、治国、平天下”紧密地联系在一起，说明一个社会官德的好坏，直接关系官风、民风和世风，直接关系到社会的和谐、国家的安危和民众的祸福。

中国古代“为政以德”与“为官以德”的传统，曾深深地影响了中国两千多年封建社会的历史进程，同时规范和指导了历代统治阶层——上至皇帝、诸侯，下至州、县小吏的从政之道。

在中国古代，要想做一名好官，必须具有良好的品德。开明的君主在提拔、任用官员时，都很注重对官员的品德考察。古往今来，凡立志做廉吏者，“不患无位，而患德之不修也”<sup>①</sup>，“不患位之不尊，而患德之不崇”<sup>②</sup>，他们十分注重官德修养。例如，子罕的“不贪为宝”，于谦的“两袖清风朝天去，免得闾阎话短长”，岳飞的“精忠报国”，文天祥的“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”，至今还闪耀着官德光辉，值得今天的从政者学习。

当今，中国共产党在大力实施“依法治国”战略的同时，还提出了“以德治国”的方略，着力加强党员干部队伍建设。胡锦涛告诫广大干部要“常修为政之德，常思贪欲之害，常怀律己之心”，切实做到“权为民所用，利为民所谋，情为民所系”。在纪念建党90周年讲话中，他强调“要坚持把干部的德放在首要位置，选拔任用那些政治坚定、有真才实学、实绩突出、群众公认的干部，形成以德修身、以德服众、以德领才、以德润才、德才兼备的用人导向”。习近平在2009年1月召开的全国组织部长会议上强调干部应有“四德”标准，即职业道德、社会公德、家庭美德和政治品德，在2011年12月召开的全国组织部长会议上，他强调要坚持“德才兼备、以德为先”的用人标准。2011年10月，中共中央组织部下发了《关于加强对干部德的考核意见》，要求各级组织人事部门要切实加强对干部德的考核，进一步推进领导班子和干部队伍建设。中国共产党第十八次全国代表大会报告强调：“抓好道德建设这个基础，教育引导党员、干部模范践行

---

① [唐朝]罗隐：《两同书》。

② [东汉]张衡：《应间》。

社会主义荣辱观，讲党性、重品行、作表率，做社会主义道德的示范者、诚信风尚的引领者、公平正义的维护者，以实际行动彰显共产党人的人格力量。”这些都表明，官德问题被提上了前所未有的战略高度。

“人无德不立，国无德不兴”，做人要讲人品，为官要讲官德。古代官德是传统文化中闪耀着先哲深邃智慧，包含着往昔成败经验的一份丰厚的文化遗产。我们应当古为今用，继承和发扬传统文化的优秀官德，并与时俱进，加强当前的官德建设，提高广大官员的道德水平，使以德治国方略更有效地贯彻落实。

只要世上有官存在，就必然有官德这个话题相随。官德，不仅反映官员的为官为人的品位，也直接关系党风、政风和世风，影响执政党的安危和社会的和谐。探讨官德，实际上就是探讨如何做官，做了官以后如何做人。一个官员的成功，首先是做人的成功、官德修养的成功，倘若官职到位、官德缺失，只会做官、不会做人，只陶醉于当官的风光之中，不懂得官德的担当，就不可能是个好官。

## 一、官德的内涵

中国是文明古国，历朝历代关于官德的言论颇多，许多哲人、明君、贤相、清官留下了劝勉当世、警示后人的浩如烟海的著述典籍及箴言佳句。这里对“官”、“德”、“官德”三个相关概念进行梳理归纳，以便我们对中国古代“官德”的内涵有一个较为清晰的把握。

### 1. 官

“官”的历史源远流长。“官”是中国最古老的职业之一。“官”字在甲骨文中已经出现。

“官”这一职业，早在“五帝三王”时代，即由黄帝、颡顼、帝喾、唐尧、虞舜到夏禹、商汤、周文的时代就已经出现了。在这个漫长的由原始公社制向奴隶制转变的过程中，农业、畜牧业、手工业、商业已经分工；脑力劳动者也脱离

了体力劳动而成为官员，分掌着典狱、刑法、农业、山泽、水土等方面的管理权，从事天文观察、医药、占卜与教化等文化与教育活动；军队也从全民皆兵中分离出来，成为保卫奴隶主统治的特殊力量。夏禹时出现了国家雏形，以公职活动为特征的官吏群体正式产生；商周时形成了奴隶制国家；春秋战国时，手工业发达，商业繁荣，战争频繁，学术文化下移，国家机构更为完善。

中国是世界上最早建立官僚机构的国家。《周礼》一书记述了从西周到战国的官制、分工与职责、考核的标准与办法，是研究中国古代官德的基本经典。据《周礼》记载，周代已经有“文武百官”之说，并形成了以大宰为首的由天官、地官、春官、夏官、秋官、冬官及其 360 名属官所构成的职官体系。

周朝建立了三公、六卿、五官等一整套官吏系统。秦汉时期按中央行政机关“九卿”设官员，到隋、唐、宋、元、明、清各朝，中央行政机关按吏、户、礼、兵、刑、工六种设官，地方按省、府、县三级行政设官。中国的官僚队伍经历了由少至多、由简至繁的过程。随着官吏队伍的形成和官吏体制的建立，中华民族传统文化中的官德思想日趋完善。

“官”是一个地地道道的本土词语，不像“干部”是外来词汇。从古至今，官是人们生活中经常使用、最大众的词汇之一。官，甲骨文字形，从“宀”(mián)，以宀覆众，意思是治众。古代对“官”的解释很多，《礼记·王制》中记载：“官者，管也，以管领为名。”《说文解字》上有“官，事君也”，“吏，治人者也”。即古代的官吏上要辅佐君王，下要治理百姓，是一个国家上通下达、长治久安的关键性群体。马端临在《通考·自序》中把官称为“役民者”，即“役民者，官也；役于官者，民也。郡有守，县有令，乡有长，里有正，其位不同而皆役民者也”。因此，在古代，官就是皇帝的臣仆，是君主治理天下的工具，是替皇帝对老百姓进行管理和统治的人员，是社会结构中的上层和统治者。

中国各朝各代对“官”的概念和要求有所不同，当今对“官”的要求也不同于以往。但有一点是相同的，那就是“官”是治理国家、管理民众事务的主体。今天我们所说的“官”，就是执掌公共权力之人。按照《辞海》解释，官指担任

国家或政府职务的人员。规范地讲，中国当代的“官”，是对掌握公共权力的党政机关公务人员的通俗称谓，又称“干部”或“领导干部”。

官不只是一种职业，还是一种身份，是领导者。“官”作为领导者的角色，是一个社会资源的管理者和分配者，他们代表人民的意志和利益，对社会生活进行组织和管理，对公共关系进行协调和设计，对社会的人、财、物进行全面的领导、管理、协调和控制，所以居社会主导地位。正因为如此，社会才赋予他们以道德上的极高期望，他们的道德状况在整个社会道德中才占有一个关键性的地位。

## 2. 德

古代汉语中的“德”，相当于现代汉语中的“道德”。按照现代伦理学的观点，道德是以善恶评价为形式，依靠社会舆论、传统习俗和内心信念，以调节人际关系的心理意识、原则规范、行为活动的总和。

道德是人们共同生活及实施行为的准则和规范。道德的主要价值目标是实现个人的人格完善，通过对社会的基本人际关系及其处理原则的自觉认识，以及对善的价值理想的自愿践行，实现人生的意义和人格的升华。源于风俗和传统的德，与法一并构成了自上而下的社会规范。所不同的是，德不是强制性的，是发乎自身内在约束力的；而法则强制性的，是外部强制力，是维系社会秩序的底线。

道德是具体的历史范畴，随着社会经济生产方式的发展而变化，并且反映出不同民族生活方式的特殊性。道德品质是在一定的社会环境和物质条件下，在一定的社会实践和教育中，经过个人自觉的锻炼和修养形成的。它受一定的经济、政治、教育、社会舆论等影响，但主要取决于个人的人生观、道德观和道德理想。

在中国古代思想史中，“德”是一个十分重要的概念，在古老的文献中被频繁使用，在《尚书》、《诗经》、《周易》等书中都多次出现。“德”是周代金文中的常见字。《尚书》中就已经把“德”作为成败的关键。在殷商之际，“德”已经是一个重要的政治概念和道德概念了。根据《诗经》、《尚书》的记载，在西周初年，所谓“德”已相当于现代汉语中的“道德”、“品德”。“德”字很早就已经与

政治、道德联系在一起了。

关于“德”的起源，先秦思想家早有论述，如《尚书·尧典》中有“克明俊德”，《尚书·皋陶谟》中有“行有九德”等。儒家对“德”的起源，观点有二：一是认为“德”是上天赋予的，是与生俱来的。孔子说：“天生德于予，桓魋其如予何？”（《论语·述而》）孔子把自己的道德品格，视为上天有意赋予的。孟子则从性善论出发，认为人的恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心都是与生俱来的，即《孟子·告子上》中所说的“仁义礼智非由外铄我也，我固有之”。二是认为“德”是由后天努力学习形成的。孔子是一个道德起源二元论者，他在主张“天生德于予”的同时，又强调后天学习的重要，由于每个人“性相近”，但通过学习就会相差很大，成为“习相远”。荀子从“性恶论”出发，认为人性本恶，只有经过教育学习才能改变“恶”的本性，“今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治”（《荀子·性恶》）。先秦儒家关于道德起源的看似相互矛盾的两种观点，并不影响其实践目标的一致性，也不影响其实践要求的一致性。道德起源的先验论（天生之说），目的是强调人们要弘扬天生之善德、美德；道德起源的后天习染论，目的是敦促人们要努力学习去掉“恶”性，养成理想的美德。

在中国文化形成的早期，“德”字与“道”字多是分开来讲的，“德”与“道”是不同层次的两个概念范畴。孔子主张，“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·述而》）。这里的“道”指理想人格或社会图景，“德”指立身根据和行为准则。《老子》中的“道”指事物运动变化所必须遵循的普遍规律或万物的本体；“德”指具体事物从“道”所得出的特殊规律或特殊性质；对于“道”的认识修养有得于己，也称为“德”。韩非认为，“德者道之功”，把德释为道的功用。可见，道是高于德的一个概念范畴。在中国，“道德”二字连用而成为一个词始见于《荀子》。例如，《劝学》篇有“故学至于礼而止矣，夫是之谓道德之极”；《强国》篇有“威有三，有道德之威者，有暴察之威者，有狂妄之威者”。这里的“道德”可做两种解释，一是指有道之德；二是指品德。汉代以后，道德连用就很常



见了。

中国是礼仪之邦，向来注重德，讲求德政、德治、德礼、德行。德不仅是立身之本，也是立国之基。关于“德”的内涵，不同历史时期具体所指有些不同，但都把德视为推崇颂扬的一种美好的品行，把德视为个人修养及处理与他人、社会之间关系的重要准则。《老子》列出三德：礼、义、仁。《周礼·地官》列出六德：知、仁、圣、义、中、和。儒家提倡“五常”：仁、义、礼、智、信。儒家论及的“德”，既包括属于道德情操方面的“仁”、“义”，也包括属于道德行为方面的“礼”。具体来说，忠、恕、孝、勇、恭、宽、信、敏、惠、和、敬、慈、悌、廉、爱等都是儒家的道德内容。这些道德理念，为后来历朝历代统治者、政治家、思想家所继承，直到今天还影响着中国人的道德判断。

德是根，物是花，厚德才能载物。德是一个民族、一个国家、一个个体的精神支柱、心灵灯塔和价值向导。一个民族、一个国家、一个个体，如果没有自己的精神支柱、心灵灯塔和价值向导，就等于没有了灵魂和方向，就会失去生命力和精神的归依。德也是一种力量，这是一种感召人心的力量、鼓舞人心的力量和凝聚人心的力量。道德不仅是一种力量，而且是一种特别强大的力量。道德的力量之所以特别强大，恰恰是因为它立足于人性内部，来自人性自身。也就是说，道德可以自强是因为道德可以从人性自身汲取永恒的力量。因为它自身拥有一种自强的力量，拥有一种内在的约束力和内在的驱动力。道德正是以它这种自强的、无形的内力渗透于有形的社会生活，感染着、激励着每一个人。

### 3. 官德

官德也称“吏德”，或称“仕德”，指掌握一定政治权力和行政职权的公职人员从政的道德准则和道德品质，是从政为官者应有的职业道德、思想品格和精神风范。“官”是一种政治身份，又是一种社会角色，故官德本质上是一种政治性角色道德，也可说是一种与权力相连的固有的职业道德。

官德古属政德范畴，是中华民族传统道德的重要内容。官德是最早出现的职业道德，也是整个职业道德乃至儒家伦理道德的核心内容。儒家伦理的“明明德、

亲民、止于至善”的“三纲领”、“格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”的“八条目”的出发点与落脚点，都为“治国，平天下”，而统治者也总是以“德政”、“王道”、“仁政”标榜其为公为民。广义的官德包括君德、臣德、君民之间与臣民之间的道德、君臣之间与臣臣之间道德等诸多方面，其内容在历史演变过程中逐步丰富。

中国历朝历代关于官德的具体规定有所不同。例如，西周时有知、仁、圣、义、中、和“六德”，以及孝、友、睦、姻、任、恤“六行”；秦朝有忠信敬上、清廉毋谤、举事审当、喜为善行、恭敬多让“五善”；汉朝有质朴、敦厚、逊让、节俭“光禄四行”；晋朝有忠恪匪躬、孝敬尽礼、友于兄弟、洁身劳谦、信义可复、学以为己“中正六条”；唐朝有德义有闻、清慎明着、公平可称、恪勤匪懈“四善”。宋元明清各朝的有关规定大体上与唐朝一样。

对今天的官员来说，官德实际上就是行政道德，又称“干部道德”，“官德”是其通俗的说法，是指党和国家行政机关工作人员在行使公共权力、从事公务活动的过程中，通过内化的信念和善恶标准，理性地调节个人与个人、个人与社会之间各种关系的行为规范，是同行政管理这一职业紧密联系的、具有自身职业特征的道德准则与规范的总和。

官德和医德、师德一样属于职业道德，作为道德结构中的一个组成部分而存在，随着社会和职业的发展而发展。任何一种职业道德的生成、发展和不断完善，不仅在于其客体的变化、发展，更在于其主体的把握、内心信念的牢固，以及情感的一贯和意志的坚定等诸因素趋于理想状态的结合。人类社会由于分工的不同，使得职业和职业道德林林总总。在数不胜数的职业道德中，影响最大、最为世人关注的应首推官德。

官德除了具有一般职业道德的特点和要求外，还具有其自身的特殊性。这种特殊性主要源于“官”这种社会阶层和职业的特殊性。其他任何一种职业道德，就其对社会产生的影响而言，都不及官德来得直接而明显、广泛而深刻、久远而恒新。官德状况对社会发展产生深刻、广泛和明显的久远的影响，直接关系到一

个国家、一个地方、一个组织的成败兴衰。对官员个人来说，品德的优劣，将直接影响其领导活动的成败及其在社会上和老百姓心目中形象与威信的高低。

官员首先是公民，作为公民应遵守基本的道德规范，奉行基本的道德理念，守住起码的道德底线，这是为官最基本的道德要求，也是个人发展的起点。从人的全面发展要求来看，没有道德的发展，也就没有身心健康和谐发展、潜能素质全面发展、社会关系协调发展、主体人格完美发展，道德发展是个人全面发展的基础。官员只有注重自身的道德修养，提升自己的道德水准，才能使自己步入全面发展的理想境界。同时，作为官员，只有以德修身，具备良好的道德素养，以道德魅力和人格魅力感染群众，才能赢得群众的认可与支持，真正做到以德服众。群众的评价，首先指向对官员道德的评价；群众的“口碑”，往往来源于对官员道德的“口碑”。官员若没有良好的道德素养，要想赢得群众的拥护和支持是困难的；失去了群众的拥护和支持，也就失去了个人发展所需要的前提条件。

官德，是官员从政德行的综合反映，是为官之魂、从政之本、用权之道。中国人评价任何人，道德都是作为一条重要的标准来使用的。无论在历史上还是当今社会，人们大都主要用道德这一标准来衡量每一位为官者，只不过是不同的社会和时代对德的要求内容不同罢了。今天，执政党在选拔任用干部的问题上，依然坚持“德才兼备、以德为先”的用人标准，即便在考核干部时，也要全面考核德、能、勤、绩、廉等方面的内容。

今天，加强官德建设是适应时代潮流的，是加固当政者的政治立场、政治态度和法制观念的良策之一。党员干部的道德好坏关系着党的整体形象，关系着人民群众的利益所在，关系着党和国家的兴衰存亡。特别是在长期执政的情况下，在对外开放和发展社会主义市场经济的环境中，提高党的执政能力和领导水平、构建和谐社会与发展社会主义政治文明，加强党员干部的道德修养显得尤为重要。

## 二、官德的特征

掌握权力和资源的官员，在社会生活中处于领导者的特殊地位，他们的职业活动，集决策、教育、引导、组织、协调、执行、落实等多种功能于一身，肩负着比一般民众更高的社会责任，而官员的官德直接影响着这些职能能否充分发挥作用。官员的特殊社会地位，决定了官德具有不同于其他职业道德的特征。

### 1. 政治性

官德，具有鲜明的政治性。官德本身属于政治道德的范围，官员的价值追求应当而且必须始终与统治阶级的阶级利益相一致。原因在于，官员行使国家行政权力、履行国家社会管理职能，必须体现与服从国家意志，维护与实现国家与民众的共同利益需求，特别是要维护和实现统治者的利益。

由于官员是社会的组织和管理者，是社会公共权力的掌握者和行使者，官德作为为政者的道德规范，其影响远远超过了其他社会道德形式。官吏从政是围绕运用权力而展开的。在封建专制社会，官员是围绕皇权赋予的权力来为官从政的。官德本质上体现了统治阶级的政治目标，影响着社会资源的配置和社会利益的分配，直至决定整个社会的精神风貌。

从历史上看，历代统治者都要求各级官员遵守官德规范，以实现统治阶级的意志。实质上，对于为官者来说，政治与道德是统一的，道德受政治制约，官德就是政治道德。中国历朝历代都对各级官员运用权力、执行公务过程中应当遵守的官德做出了明确规定，只是具体规定有所不同，如西周朝有“六行”、秦朝有“五善”、汉朝有“光禄四行”、晋朝有“中正六条”、唐朝有“四善”。

官员是为统治阶级操纵国家机器的，他们这种非一般的职能，不能不使统治阶级在挑选官员时将政治标准放在首位，凡是不符合这一标准的人，均不能入选。一个人要成为一名官员，必须在一定的政治标准下经过选举、考核，最后被委任

官职；必须在一定的政治标准下对其从政进行监督、引导，如有发现其行为有悖于特定的政治标准，则必须对其免职。

今天，作为国家公职人员的领导干部，既是普通公民，又是受人民委托而行使社会公共权力的特殊公民，代表党和国家管理政治、经济、文化等各种事务，制定、贯彻和执行各项方针、政策，关系着党和国家的前途与命运，其职业活动具有很强的政治性，领导干部的官德必然体现党和国家在政治上的价值追求。

因此，充分认识“官德”建设绝不是一般的个人道德修养问题，而是关系到执政党和国家生死存亡的大问题；只有深刻认识“官德”的政治内涵，才能从战略高度认清加强领导干部道德素质建设的紧迫性和极端重要性。

## 2. 强制性

官德对于官员自身来讲，具有一定的强制性。“一定的强制性”，是指官德依靠法规制度、社会舆论、内心信念、传统习惯的力量来约束官员的从政行为。非强制性是一般道德的共性，但官德是一种政治道德，来源于国家制定的有关法律、法规、制度和纪律，具有一定的法律效力和行政效力，必须有一定的强制性来保证官员遵守。

一般来说，道德对社会成员行为的约束是一种软性约束，法律对社会成员行为的约束是一种硬性约束。但由于官员特别是高级官员在社会中担负着重大责任，他们的行为直接关系到国家利益和社会公共利益，所以官德既表现为政府和社会对官员运用权力时所提出的道德规范、道德戒律，又反映着官员在权力行使过程中所应追求的价值目标、道德人格和理想境界。

官德以“应该怎样”为尺度来衡量行政行为的是非曲直，通过评价、教育、示范、奖励等方式来鼓励官员廉洁从政。因此，官德的实现不仅要依靠社会舆论、个人的心理情感和信念来维护，而且要靠国家和政府制定的有关行政活动的法律、制度、规章等来保证。可见，官德的实践和维护带有一定程度的国家强制力保障的特点。

官德规范为官员从道德层面确定了从政行为规范，使他们意识到哪些行为是

符合道德要求的,哪些则是不道德的,从而把官员的行为导向官德所要求的方向,使他们的行为符合官德规范。同时,官德规范通过官员基于内心信念和道德评价来约束自身的言行,使他们不做任何不符合道德要求的事情。如同其他道德规范一样,官德一旦内化为官员的内在信念与行为模式,就会产生长期的自我约束力,具有持久的影响力。因此,官德规范的约束力是自我约束式的,具有自律性的特征。自律是官德形成的内在要求。荀子说过,“君子博学而日参省乎己,则知明而无过矣”(《荀子·劝学》)。人们总是在不断地否定自我之中得到提高。自律的过程是自我完善的过程,也是道德形成的重要环节。

官德是受社会舆论和民众监督的道德。官员的道德行为时刻受到民众的密切关注。官员是一定范围内的公众人物,官员的道德比普通民众更受人们关注。这是因为,民众高度关注官员的道德行为,实际上是关注自己的命运。因为官员道德品质的好坏,特别是地方主官的好坏,直接影响一方民众的生活甚至命运,正所谓“政声人去后,民意闲谈时”。古代劳动人民虽然没有监督官员的民主权利,但古代官员有较好的道德自觉意识,对“民意”即老百姓的评价看得比较重,从而自觉约束个人的从政行为。

### 3. 示范性

示范性是官德形成的外在表现,也是官德的魅力所在。在政治上和经济上占控制地位的官员,其道德必然是社会的主体道德,是统治集团所倡导的道德模式。人们从官员的道德言论中感悟和体验社会所倡导的道德要求,又从其道德行为中判断善恶是非,不断调整自己道德的行为规范。官德通过官员自身的道德风貌和道德形象的扩散和辐射,发挥对整个社会的道德调整作用。因此,官员的道德状况,直接影响着全社会各行各业的道德水平。

自古以来,中国就有“以吏为师”的传统,官员的道德高度往往影响着整个社会的道德高度。原因在于中国传统社会是“官本位”社会,治理方式主要是以德治国,在法律和制度的制约作用有限的情况下,政治的清明与否全系于做官的人的品德、操守,清正廉明、道德高尚者能够领袖群伦、垂范社会,促进社会风

气的好转。

古人已经充分认识到官德对整个社会道德和社会风气的巨大影响作用，十分重视统治者率先垂范的道德教化作用。鲁国执政大臣季康子向孔子请教关于“政治”的问题，孔子说“政者，正也，子率以正，孰敢不正”（《论语·颜渊》）！意思是所谓政治，就是治国理民者心正身正脚步正，当官执政的人带头走正道，下面的人有谁敢走歪门邪道！孔子又说：“为政以德，譬如北辰居其所而众星拱之。”（《论语·为政》）“其身正，不令则行；其身不正，虽令不从。”（《论语·子路》）孔子还说，“君子之德风，小人之德草”，将官吏之德比做“风”，将百姓之德比做“草”，上行下效，风吹草随。官风正，民风就淳；官德好，百姓就会起而仿效，就像孔子对季康子说的那样：“子欲善，而民善矣。”反之，官吏失德，徇私受贿之风便会盛行起来；官吏腐败，国家就会走向衰败，乃至崩溃。

中国古代农业社会始终存在着家族宗法制度和思想意识，通常情况下百姓视官如父母，官德如风，民德如草，官德有先导作用、表率作用，这是很自然的。官员的为人有德，正大光明，即使不对百姓强迫命令，百姓也会听从；官员的为人无德，不走正道，即使强制百姓做这做那，百姓也不会真心信服听从于他。

孔子所说的“君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正”、“上好礼，则民莫敢不敬；上好义，而民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情”（《论语·子路》），今天人们所说的“村看村，户看户，群众看干部”，“上梁不正下梁歪，中梁不正倒下来”等，实际上都是说官德具有极其重要的榜样和示范性。的确，官员崇高的道德理想能给人以鼓舞，纯洁的道德情操能给人以理智，良好的道德规范能给人以准绳，正所谓“吏者，民之表也”。

官德正，则民风淳；官德毁，则民风降。今天，只有思想品德过硬的领导干部，才能赢得人民群众的真心信服与支持，团结和带领广大人民群众同心同德地建设小康社会，为实现中华民族的伟大复兴而奋斗。

#### 4. 民族性

道德的民族性，指不同的民族在道德习俗、道德意识、道德规范、道德活动

等方面表现出的不同特性。

道德作为一种特定的社会意识形态，根植于民族文化的土壤之中，不同民族有不同的道德习惯和不同的道德评价方式，甚至有不同道德评判标准，而每一个国家、每个民族的道德又无不是以其民族精神为支撑的。因此，民族性既是道德之根，也是道德之魂。道德一旦失去了民族性，就成了无源之水、无本之木。

官德作为社会的主导道德，更是一个民族精神和意志的集中反映。官德建设如果不坚持民族性，就如同一个轻浮的女人，总是见异思迁，找不到自己应有的归宿。但是，如果让官德建设在极其封闭的环境下运行，过分强调民族性，甚至将它引入极端，将其他民族的一切道德文化都拒之门外，其结果必然使自身的生存空间越来越狭窄。

改革开放以来，我国逐步冲破了各种精神枷锁的束缚，积极引进西方先进文化和技术，这也给官德建设注入了新的内容。这个过程中，少数官员自觉或不自觉地受到了西方社会生活方式和道德价值观念的影响，有的人甚至走到了彻底否定官德建设民族性的另一个极端。在少数官员眼里，中国传统的道德文化包括具有民族特色的中国传统官德一无是处。他们只看到西方道德价值观当中积极合理的一面，而忽视了儒家伦理思想的积极成分；只看到中国官德建设中消极落后的一面，而无视西方资本主义国家与腐败生活方式相伴而生的种种政治丑闻。少数官员因迷恋西方资本主义的生活方式，沉湎于灯红酒绿，以至于一步一步走向腐化堕落、道德尽丧。反思这一现实，固然可以从这些官员身上找到种种主观上的原因，但同时不能不看到，一个时期以来，官德建设在整体上处于疲软状况，其重要原因是忽视了民族性面对全球化的挑战。官德建设固然要学习借鉴西方伦理道德文化的有益经验，汲取其精华，但同时必须用中华民族博大精深的道德文化审视和改进西方伦理道德文化，以我为本，为我所用。

中国传统文化在漫长的历史发展过程中，逐渐形成了以人为本、天人和谐、以德治国、依法治国、和为贵、和而不同、民贵君轻、自强不息、厚德载物、与时偕行、变易维新、求同存异、民胞物与、忧患意识、协和万邦、经世致用、执



政为民、重德重教重孝，以及义利观、荣辱观、礼义廉耻观等思想，这些优秀的思想遗产已经融入今天中国人的思想观念和指导思想中，成为制定治国方略的重要历史资源和思想资源。

千百年来，中华民族是一直流淌着道德血液的民族。早在三千年前，以周公为代表的统治集团就提出了敬德保民、明德慎罚、礼乐教化、重孝尊亲等思想。重德、重孝、重民、重礼、重教等思想，既是儒家思想的核心内容，同时也是中国官德文化的核心内容。

以儒家思想为核心的中国古代官德文化，它最集中、最突出地反映了中华民族传统文化的一些基本理念与基本内涵，体现出中华民族传统文化的精华。比如，在社会政治理念方面，它体现了期望结束战乱、追求天下统一的大一统国家观，以仁德为怀施惠于民、反对肆虐百姓的仁政观，以及既重德治又重法治的治国观；在思想道德观念方面，体现了治国平天下、“以民为本”、重视民众作用的民本观，争相求贤、纳才注重选贤任能的人才观，注意“修身”、“躬行”、克己正身、强调做人道德的人格观，张扬忠义、矢志如一、坚贞不渝的忠义观，君臣坦诚相得、荣辱与共、鱼水相谐的君臣观，等等；在价值观念方面，强调为民族、为国家、为社会的“公忠”道德，提倡“国而忘家、公而忘私”的整体主义精神，为实现自己的政治理想而奋斗不息、矢志不移的人生观，恪守信义、不为利禄所动、一身正气的义利观，等等。所有这些，都是中华民族精神、民族性格生动的写照，最能撞击人们的心灵，激起人们的共鸣，在社会生活中具有永恒的价值。

这种根植、发展于中华本土的传统官德文化，体现了中华民族特有的心理、情感、智慧、思维方式、价值观念、行为准则，具有鲜明的民族性。这些传统美德对于今天倡导爱国主义、集体主义、社会主义思想，构建社会主义和谐社会，建立市场经济的道德秩序，加强理想教育，树立社会主义荣辱观等，都有巨大的鼓舞和借鉴作用，在社会主义道德体系建设中理应予以承接。只有这样，所建立的道德体系才具有民族性和渗透力，传统道德文化才能免于在经济全球化中遭遇沉沦劫难，才能用中华民族“以爱国主义为核心的团结统一、爱好和平、勤劳勇

敢、自强不息的伟大民族精神”构筑新时期中国官德建设的新体系。

## 5. 时代性

时代性是官德的又一个显著特点。不同历史时期的官德内涵及官德规范是不同的。封建时代的官德内涵与今天社会主义国家的官德要求就是不同的。

虽然古代封建统治者也主张“以民为本”，将“民”确立为“邦”之根本，认识到了“民（民意）”所具有的决定邦国盛衰存亡命运的巨大力量，主张施行“仁政”，主张惠民、养民，但其“以民为本”与今天的“以人为本”和“为人民服务”是有本质区别的。以民为本，仍是以王权为主体和本位，不是以人民为主体和本位；虽然主张“为民”做主，但亲民、重民只是手段，维护和巩固封建政权才是目的。当今是人民当家做主，人民是国家的主体，是公共权力的拥有者；领导干部是人民的公仆，手中的权力为人民所赋予，理应为人民服务。

再如，“忠诚”是古代官德规范的内容之一，也是现代干部的道德规范，但“忠诚”的对象是不同的。古代的“忠”，主要指的是“忠君”，忠于封建君王和他所统治的国家，体现的是一种封建依附关系；现代领导干部要求的“忠”，主要是忠于党、忠于国家、忠于人民，强调的是对大局利益的维护。由此可见，不同社会形态下的官德，都会打上其时代的烙印。

今天，官德建设作为一项旨在提高各级领导干部思想道德素质和道德水平的社会系统工程，无论在官德建设的具体内容上，还是在官德建设的手段和方法上，都离不开时代的现实选择，只有紧跟时代的发展步伐，充分体现与时俱进的时代精神，才能构建起与社会主义市场经济体制相适应、与全面建成小康社会的时代要求相统一、与各级领导干部素质要求相匹配的官德体系。

为此，今天在官德建设的具体实践中，既要继承中华民族的优良传统美德，又要借鉴其他民族反映人类文明的道德成果，更要弘扬当代中国人在社会建设实践中形成的优秀道德。这些学习和借鉴都必须结合时代发展的要求来进行，尤为重要的是要对已有的道德成果进行创新，用时代的智慧赋予传统道德以新的内涵。

墨守成规，生搬硬套，机械式地照搬传统的官德规范，或者是完全沿袭传统的、单一的道德教育方法来进行官德建设，都是非常浅薄的。现在之所以感到官德不彰，就是因为具体实践中，讲传统道德与理想多，讲现行道德和现行规范少；讲理想模式多，讲现实典型少；缺乏理论创新和实践创新，手段和方法单一。传统官德规范由于缺乏与新的时代要求的有机融合，从而难以应对“八面来风”的侵袭，以致一些官员在种种诱惑面前无法做出准确的、符合时代要求的道德判断和道德选择，“因为恶小而为之”，最终导致了少数官员的道德沦丧。这是必须吸取的深刻教训。

人类社会的航船行进在时间的长河中，时间反映了物质运动的持续性和顺序性，它永远指向前方。每个时代有每个时代的特征和任务，以及思想和理论，而人们所处时代的现实，则是人们认识和改造世界的起点。着眼于现实、立足于现实，才能既不割断历史、又不迷失方向，既不落后于时代、又不超越阶段。

革命的先行者孙中山先生曾经说：“世界潮流，浩浩荡荡，顺之则昌，逆之者亡。”由于社会历史条件是在不断发展变化的，不同的时代对一个政党必然提出不同的任务和要求，因此党要保持先进性，就必须掌握时代发展的脉搏，体现时代发展的要求。古代官德同现代干部道德既有区别，又有联系。比如，古代官德中为民族、为社会、为国家而献身的整体主义思想和爱国主义精神，同现代干部道德中关心人民、爱护人民、献身人民、献身祖国的思想和爱国主义精神，就有着深厚的思想渊源关系。只有将中国优良传统道德和现代干部道德相结合，才能更好地促进今天干部队伍的官德建设。

### 三、官德的源流

官德文化在中国发生、发展有着悠久的历史，官德的最初萌芽可以追溯到尧、舜时期。尧、舜之位不传不肖之子而禅让给贤臣，说明当时的“圣帝”已认识到君德的重要。孔子指出“舜有臣五人（禹、稷、契、皋陶、伯益）而天下治”（《论

语·泰伯》)，肯定了臣德的作用。

从黄帝到尧、舜时期，已是原始社会末期，生产力已相对提高，占有剩余产品的私有制已逐步形成；与之相适应，部落联盟中的贵族阶层联合起来，设立了百官，官员经部落联盟酋长会议推荐和选举而产生。但对一些专业性较强的管理人员，开始出现由最初承担这一职务的家族世袭。“高辛氏之世，命重为南正司天，犁为水正司地，尧育重、犁之后曦氏、和氏之子贤者，使掌旧职天地之官。”（《周礼注疏》）所谓贤者，也就是有道德的人。《韩非子·五蠹》载，“当舜之时，有苗不服，禹将伐之，舜曰不可，上德不厚而行武，非道也。乃修教三年，执干戚舞，有苗乃服。”可以看出，这一时期作为官德渊源的氏族首领道德有两个主要特点：一是为公为民思想比较突出；二是这些官既是社会的主要管理者，又是道德的典范。他们认为，修德能得天下，用自身的道德威望可以协调内部矛盾，还可以使外族臣服。

殷商之初，开国君主商汤在总结了“有夏昏德，民坠涂炭”（《尚书·仲虺之诰》）的教训后，就已经非常重视自我道德修养和对官员的道德教育，不仅自己做到“不迕声色，不殖货利”，“克宽克仁，彰信兆民”（《尚书·仲虺之诰》），而且再三警戒百官不要沾染“三风十愆”，即不沾染巫风、淫风、乱风和十种罪过，否则“家必丧，国必亡”（《尚书·伊训》）。商汤的辅臣伊尹开导继帝位的汤之孙太甲说：“德惟治，否德乱。”（《尚书·太甲下》）意思是实行德政就国家太平，不实行德政则国家动乱。

西周之时，“德治”和“民本”观念已经开始产生。西周统治者，虽然也没有摆脱天命论的束缚，但更重视人事与道德的作用，他们通过对夏、商兴亡的历史经验的总结，看到了历史发展过程中民心向背和统治者个人作为所起的作用。据此，他们对传统天命神权思想进行了修正，提出了“皇天无亲，惟德是辅”（《尚书·蔡仲之命》）的口号，主张“以德配天”，不再一味凭借天神保佑，而是注重人事，把“德”作为获得天命的基本前提，因而产生了“敬德保民”的“德政”思想。

以周公为代表的西周统治者对夏商灭亡的教训进行了总结，认为夏商之灭“非天庸释有夏，非天庸释有殷，乃惟尔辟以尔多方，大淫图天之命，屑有辞。乃惟有夏图厥政，不集于享，天降时丧，有邦间之。乃惟尔商后王逸厥逸，图厥政，不蠲丞，天惟降时丧”（《尚书·多方》），明确指出夏商灭亡都是因为丧失了道德，“惟天不畀不明厥德。凡四方小大邦丧，罔非有辞于罚”（《尚书·多士》）。这就是说，天不会把大命赐予那些不明道德的人，四方大大小小的国家之所以灭国，没有不是因为有罪而招致丧亡的惩罚。所以，仅受命于天还不行，还得有道德，要以德配天，得出了有德者必胜、失德者必亡的历史结论。

为此，周公在西周建国后反复强调明德、敬德、用德。在周公看来，“暴政”、“凶德”是不行的，必须“明德”、“敬德”，实行德政。为了巩固刚刚建立的西周政权，他明确提出了“敬德保民”的政治主张。所谓“敬”，指的是恭敬，不敢放松怠慢的修养工夫，“无康好逸豫”（《尚书·康诰》），即不要贪图安逸、享乐。“德不仅包含着正心修身的功夫，并且包含着治国平天下的作用；便是王者要努力于人事，不使丧乱有缝隙可乘；天下不生乱子，天命也就时常保存了。”<sup>①</sup>除“敬德”之外，还要“保民”。“往敷求于殷先哲王，用保乂民”（《尚书·康诰》）。也就是说，对人民要“引养引恬”，让人民吃饱穿暖，生活安定；告诫统治者，千万不能像夏桀、商纣那样暴虐于民、自取灭亡，必须“知稼穡之艰难”，“明德慎罚”，才能做到“子子孙孙永保民”（《尚书·梓材》）。

西周在选拔官吏时，特别强调道德品行，以“六德”（知、仁、圣、义、中、和）与“六行”（孝、友、睦、姻、任、恤）作为选拔官吏的标准。由于司法官是社会公正的最后一道防线，所以西周在选拔司法官时更强调必须遵循“有德惟刑”的标准，即司法官既要道德高尚，又要知刑懂法。

春秋战国时期，进步官德和官德思想有了很大的发展。这一时期是我国社会由奴隶制向封建制过渡的变革时期，生产斗争和社会斗争得到发展，人的作用受

<sup>①</sup> 郭沫若：《郭沫若全集》，人民出版社1982年版，第336页。

到重视，社会道德有了进一步的发展。“德政”理念进一步深入人心：“政以治民，刑以正邪，既无德政，又无威刑，是以及邪。”（《左传·隐公十一年》）德政就是合乎道德的政策措施和有益于民众的政绩。贵族世袭政体的崩溃，封建官僚政治逐步形成，使得统治者在任用官吏时更加重视能力与德行。随着社会政治和道德的不断进步，官德也逐渐趋向完善。

春秋时期，一些有远见的政治家、思想家就提出了诸多进步的、有价值的官德思想。一是重视道德在政治生活中的作用。郑国子产讲：“德，国家之基也。”（《左传·襄公二十四年》）不少统治者重视官德，是为了达到“称霸”、“怀民”的目的。楚国的屈原对齐桓公说：“君若以德绥诸侯，谁敢不服？君若以力……虽众，无所用之。”（《左传·僖公四年》）晋国的智罟说得更清楚：“我之不德，民将弃我。”（《左传·襄公九年》）鲁国的臧哀伯也明言：“国家之败，由官邪也，官之失德，宠赂章也。”（《左传·桓公二年》）二是提出为政者要维护公利，不谋私利。当时有人提出卿大夫应该“谋不失利，以卫社稷，民之主也”（《左传·宣公十五年》），赞扬竭力维护公利的行为，“公家之利，知无不为，忠也”（《左传·僖公九年》），“临患不忘国，忠也”（《左传·昭公元年》），谴责一些人谋取私利而不顾公利的行为。三是提出为政者要“与众同欲”。鲁国的臧文仲说：“以欲从人则可；以人从欲，鲜济。”（《左传·僖公二十年》）“以欲从人”，就是使自己的欲望与别人的欲望一致起来，也称做“同欲”。还有人提出禹、汤、文、武之所以成功，是因为他们“树德而济同欲焉”（《左传·成公二年》）。四是提出为政者要“爱民”，“乐民”。叔向问晏子曰：“意孰为高？行孰为厚？”对曰：“意莫高于爱民，行莫高于乐民。”（《晏子春秋》卷四）

春秋末期以后，中国社会变革加剧，在学术思想上进入百家争鸣的时代。适应社会变革和发展的要求，儒家、墨家和法家等提出了各具特色的官德和官德思想。

孔子在总结历史经验、继承前人思想的基础上，提出了系统的官德思想。一是主张“为政以德”，强调官德的示范作用。孔子说：“道之以政，齐之以刑，民

免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）意思是用道德礼义感化，可使百姓心甘情愿地服从统治。孔子还说：“为政以德，譬如此辰，居其所，而众星共之。”（《论语·为政》）他还说：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”（《论语·颜渊》）又说：“上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民被负其子而至矣。”（《论语·子路》）二是提出了系统的官德规范：① 爱民。孔子讲为政要“节用而爱人，使民以时”（《论语·学而》），要用道德教化人民，“道之以德，齐之以礼”（《论语·为政》），反对“不教而杀”。（《论语·尧曰》）② 忠诚勤勉。孔子学生子张问怎样管理政事，孔子回答说“居之无倦，行之以忠”（《论语·颜渊》），就是说身居官位应尽心守职不懈怠，办事情要忠诚老实。③ 恭、宽、信、敏、惠。孔子回答子张问怎样从政说：“恭宽信敏惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”（《论语·阳货》）三是提出了“学而优则仕”。在奴隶制向封建制过渡的春秋时期，奴隶制的世卿世禄的官人制度受到冲击。一些有作为的国君，为富国强兵选用了一批出身低贱但有治国之才的人来做官。孔子的“学而优则仕”官人原则的提出，则从理论上反映了这一历史发展的需要。四是强调官德的修养，提出“修己以敬”，“修己以安人”，“修己以安百姓”（《论语·宪问》）。

孟子继承并发展了孔子的官德思想。一是提出了完备的“仁政”思想，主张以仁义之道治国，宽厚待民，给予恩惠，“夫仁政，必自经界始”（《孟子·滕文公上》），“养生丧死无憾，王道之始也”（《孟子·梁惠王上》），仁政一定要从划分田界做起，要从关心生活与分配生产资料两个方面开始实施。二是发展了传统的民本思想。《尚书·大禹谟》讲：“德惟善政，政在养民。”《尚书·五子之歌》讲：“民惟邦本，本固邦宁。”孟子发展了这一传统思想，提出“民为贵”的主张。他说：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫，诸侯危社稷，则变置。”（《孟子·尽心下》）三是提出君臣互敬的“君臣之义”。他说：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇讎”（《孟子·离

娄下》)。孟子认为对君行诤谏是大臣的职责,“惟大人能格君心之非”(《孟子·离娄上》)。

荀子生活于战国末期,其官德思想继承孔、孟,并有新的概括和发挥。一是“平政爱民”。荀子说:“君者舟也,庶人者水也,水则载舟,水则覆舟……故君人者,欲安,则莫若平政爱民也。”(《荀子·王制》)为此,他提倡“节用裕民”、“轻田野之税”、“罕兴力役,无夺农时”(《荀子·富国》),反对“聚敛”,因为“聚敛者召寇肥敌,亡国危身之道也”(《荀子·王制》),强调“天之生民,非为君也;天之立君,以为民也”(《荀子·大略》)。二是量能授官。荀子说:“量能而授官,使贤不肖皆得其位,能不能皆得其官”(《荀子·儒效》);“虽王公士大夫之子孙,不能属于礼义,则归之庶人。虽庶人之子孙也,积文学,正身行,能属于礼义,则归之卿相士大夫”(《荀子·王制》)。三是“从道不从君”。荀子明确提出“忠君”、“尊君”的官德规范,但他强调“从道不从君”,贬斥“善取宠乎上”的“态臣”,并对“忠”、“谄”做出界定:“从命而不利君谓之谄,逆命而利君谓之忠。”(《荀子·臣道》)四是“君子者,治之原”。荀子强调用法约束官吏的行为,认为“百吏畏法循绳,然后国常不乱”(《荀子·王霸》)。但他同时也很重视官吏的道德品质。他说,法不能离开人而独立存在,“得其人则存,失其人则亡。法者,治之端也;君子者,治之原也”(《荀子·君道》)。

以孔、孟、荀为代表的儒家官德思想,在儒家经典《礼记·大学》中进一步系统化、理论化为“三纲领”、“八条目”。“三纲领”为明明德、亲民、止于至善。“八条目”即格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。“八条目”将官吏的智、德、才干糅合一体,而以修身为中心,提出“自天子以至庶人,壹是皆以修身为本”,以此教化百官自觉强化道德修养。

主张法为治国的不二法门的法家,也注重德在治国过程中的作用,肯定道德具有协调上下等级关系的社会功能,如商鞅提出了“德明教行”的主张、《管子·君臣上》中有“道德定而民有轨矣”之语。法家大多是从德与法之间的关系及在治理国家过程中的不同作用的论述中来认可德。正如朱伯昆在论及韩非子的



道德观时所说的那样：“在道德问题上，他同儒家争论的焦点，不是要不要道德，而是如何理解人类的道德生活，怎样确立和实行封建制所需的道德规范。”<sup>①</sup>

法家的进步官德思想主要有三。一是以法治吏。管子认为，有法度之制，“官不得枉法，吏不得为私，民知事吏之无益，故财货不行于吏”（《管子·明法解》）。商鞅说，“任法而治矣，使吏非法无以守，则虽巧不得为奸”（《商君书·慎法》）。韩非进一步指出，“明主治吏不治民”，认为以法治吏，如同“摇木之本，与引网之纲”（《韩非子·外储说右下》），抓住了根本和纲领。二是量能授官。韩非提出“官贤者量其能，赋禄者称其功”（《韩非子·八奸》），“因任而授官，循名而责实”，“宰相必起于州部，猛将必发于卒伍”（《韩非子·显学》）。三是居官无私。管子提出，官吏要“任公不任私”（《管子·任法》）、“废私立公”。商鞅强调官吏不得“以私毁公”，认为“大臣争于私而不顾其民”，“秩官之吏隐下以渔百姓”为国之“隙”、民之“蠹”，谚曰“蠹众而木折，隙大而墙坏”，“故有隙、蠹，少有不亡者”，所以他说“公私之交，存亡之本也”（《商君书·修权》）。韩非也强调官吏要“明于公私之分”，“修身洁白，而行公行正，居官无私”（《韩非子·饰邪》）。

墨家也提出了自己的官德思想。墨家强调“尚贤使能”的任官原则。墨子说，“国有贤良之士众，则国家之治厚；贤良之士寡，则国家之治薄”，“夫尚贤者，政之本也”。为此，他主张“列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之”（《墨子·尚贤上》），反对“不能治百人者，使处乎千人之官，不能治千人者，使处乎万人之官”，以及“无故富贵”，“宠任骨肉之亲”、“面目娇好者”。他认为只有贤能之士为政，才能做到“民无饥而不得食，寒而不得衣，劳而不得息，乱而不得治者”（《墨子·尚贤中》）。墨家认为“勤于政事”是官吏的基本规范，正所谓“早朝晏退”、“夜寝夙兴”、“早出暮入”、“兴天下之利，除天下之害”（《墨子·兼爱下》）。对官吏来说，“此其分事也”（《墨子·非乐上》）。墨家的进步官德思想，更多地反映了劳动人民的意愿和要求。

<sup>①</sup> 朱伯崑：《先秦伦理学概论》，北京大学出版社1984年版，第271页。

秦汉以来，在生产斗争、社会斗争和民族斗争与融合的推动下，伴随着封建主义统一国家的社会经济、政治和文化曲折迂回的发展，封建统治阶级的官德和官德思想也得到充实和发展，官德规范得到进一步完善和定型。汉代以后，伴随着儒家思想占据统治地位，儒家的德治思想进一步得到发展，成为封建国家的统治思想。董仲舒指出：“以德为国者，甘于饴蜜，固于胶漆。”（《春秋繁露·立元神》）他不仅重视官吏本身的道德修养，而且重视对百姓进行德化教育。他说：“古者修教训之官，务以德善化民。”汉代思想家王充则提出，“治国之道当任德也”，“治国之道，所养有二：一曰养德，二曰养力”（《论衡·韩非》）。

唐太宗李世民鉴于隋炀帝居安忘危、德义不修、荒淫无度而亡国的教训，多次与大臣们讨论官德修养问题。他对大臣说：“若安天下，必须先正其身，未有身正而影曲，上治而下乱者。”（《贞观政要·君德》）由于君臣注重官德修养，唐朝出现了有名的“贞观之治”。唐朝统治者在“德礼为政教之本”思想的指导下，更加强调德礼在治国中的作用。其时，从官员的选任到考绩到监察等一整套职官管理制度中，每个环节都高度重视官员的道德素质状况。唐朝实行科举选官制度，科举考试及第者还须经吏部的考试，合格者才被授予官职。吏部考试主要从体貌、言辞、楷法和文理四个方面进行，若“四事皆可取，则先以德行，德行均以才，才均以劳”（《通典·选举》）。唐朝对职官的选任、考核和监察，都把道德品行放在首位。

宋、元、明、清的一些政治家、思想家极力推崇官德修养。王安石认为，为君者要“修其心，治其身而后可以为政于天下”。张养浩认为，“要成为一名好官，必须做一名好人”。而要做好人，必须“律己”、“省己”、“戒贪”。朱元璋这位以重典治国、治官著称的明代开国君主，也认为“礼乐者，治本之膏粱”，在察举贤才时“以德行为本，而文艺次之”。海瑞认为，做官不过是“为民之器”，因而他为官廉洁清正，为后世敬仰。康熙的德才观也富有传统色彩。他指出：“论才则必以德为本，故德胜才谓之君子，才胜德谓之小人。”他还强调说：“朕观人必先心术，次才学。心术不善，纵有才学何用？”清代张伯行注重官德修养，为拒

礼而撰写檄文，“一丝一粒我之名节，一厘一毫民之脂膏，宽一分，民受赐不止一分；取一文，我为人不值一文”。

古代官德思想成为中国古代社会治国思想中的主流，深深地影响了中国两千多年封建社会的历史进程，并规范着中国各族人民的思想和精神，同时规范和指导着历代统治阶层的从政之道，直到今天还或多或少地影响着从政者的思想行为，影响着老百姓对官员的道德判断和社会期待。



## 第二章

# 古代官德规范

中国作为一个具有德治传统的国家，经过几千年的历史发展和演进，形成了名目繁多、内涵丰富的官德规范，其中的精华已成为中华民族社会伦理道德的一部分。历代许多思想家、政治家和德高望重的名臣也曾从不同角度论述了官德之内涵。

《尚书》记载，皋陶在同禹的谈话中主张实行德治，要修身、知人、安民，把提高道德修养作为根本，并提出“九德”作为官员的道德要求。“九德”是：“宽而采，柔而立，刚而塞，强而义，彰厥有常，吉哉。”意思是：宽厚而威严，柔和而有主见，老实随和而严肃庄重，有治事之才又办事认真，温顺而又坚定，耿直而又和气，行事从大处着眼又不忽视小节，刚正果断而求实，坚强有力又合乎道义。

《周礼·天官》对“官德”提出了“六廉”的解释：一曰廉善，二曰廉能，三曰廉敬，四曰廉正，五曰廉洁，六曰廉辨。《周礼·地官》又指出：“以乡三物，教万民而宾兴之。一曰六德：知、仁、圣、义、忠、和。”

孔子提倡仁、孝、悌、忠、信、礼、义等道德规范；孟子提出以民为本，主张仁、义、礼、智为道德的根本原则；汉代董仲舒则系统总结了“仁、义、礼、智、信”的“五常”儒家道德规范。

秦代的《为吏之道》对“官德”提出了“五善”规范：“忠信敬上、清廉毋谤、举事审当、喜为善行、恭敬多让。”

汉代刘向《说苑·臣术》提出官员的行为以“六正”为标准。一是圣臣：预先把祸害消灭在未形成之前。二是贤臣：建功立业不自夸。三是忠臣：亲自操劳，推荐贤能，常用历史经验劝勉君王。四是智臣：因势利导，堵塞漏洞，断绝祸根，转祸为福。五是贞臣：遵守法度，推让赏赐，饮食节俭。六是直臣：敢于冒犯君王的威严，当面批评君王过失，为了国家不惜一死。

晋武帝司马炎曾警示臣下：“为官长当清，当慎，当勤。修此三者，何患不治乎。”宋人吕本中《官箴》有：“当官之法，唯有三事：曰清，曰慎，曰勤。知此三者，可以保禄位，可以远耻辱，可以得上之知，可以得下之援。”明人《功过格辑要》有忠告：“操持不外‘清、慎、勤’三字。清者大节，慎者无误，勤则能理。”

明代薛瑄《从政录》也提出了“居官七要”，即“正以处心，廉以律己，忠以事君，恭以事长，信以接物，宽以待下，敬以处事”。

清代石成金《嘉官捷径》提出：“廉明乃是为官本等，岂可以此上矜夸，下凌虐。”“居官以节用为先，为天下爱惜财物。”“政在奉公，事在为民。”“人立志要为好官，先从居家节俭、居乡宽厚习起。要知节俭则不贪，宽厚则不酷，此乃根本要法。”“为官即十分廉明清正，亦是本等应为之事。”

中国历朝历代的统治者都重视官德教化，加上史书、戏剧小说、民间说唱、童蒙读物、笔记杂著等对清官廉吏的赞颂，以及名臣和学者对官德规范的探讨与倡导，使古代官德思想不断得到充实和发展。今天，不少学者对古代进步官德规范做过辨析，一般认为它包括忠言直谏、廉洁清正、公平正直、奉法循理、谨身率先、任人唯贤、体恤百姓、鞠躬尽瘁等内容。

笔者综合各家观点，认为古代官德规范可以归纳为以下八个方面：忠孝、仁爱、诚信、公正、勤勉、谨慎、清廉、谦虚。本章将从这八个方面对古代官德规范的内容做深入详细的介绍。

## 一、忠孝：德之先

在古代儒家看来，“孝”和“忠”是人应遵守的最基本、最重要的道德。由于几千年封建统治阶级的提倡和宣传，二者成为古代中国最讲究、最被看重的两大道德观念，影响极其广泛和深远，所谓“忠孝两全”，恐怕是古代对一个人最完美的评价。过去，“忠”、“孝”常常是联系在一起的。“孝”是“忠”的基础，对父母尽孝，对君对国家尽忠。“移孝以尽忠”是历来的统治者推行德治思想的重要内容之一。“孝”是一切德行的基础，“孝”的核心是对父母的爱，对父母都不爱的人不可能去爱别人，也不可能爱集体和爱国家。把对父母的爱推广出去，就是儒家的“推恩原则”，正如孟子所说“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可运于掌”（《孟子·梁惠王上》）。

### 1. 孝是百德之先

“孝”始见于殷商金文，至周代金文便成为常见字。“孝”字从老从子，取意于老人依靠子息赡养，是为本义，后引申为善事父母。《尔雅·释亲》：“善父母为孝。”这方面的准则称为孝道，这类德行称为孝行，遵孝道、有孝行者称为孝子。

孝的基本要求，即“生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼”（《论语·为政》）。生时敬养，死时哀丧，依时祭祀。孟子又加上了娶妻生子以承家祭，故曰“不孝有三，无后为大”（《孟子·离娄上》）。《孝经》说：“教以孝，所以敬天下之为人父者也。”又说：“大孝始于事亲，中于事君，终于立身。”

之后，孝的含义被逐渐扩展，包括尊敬所有至亲长辈和他人长辈，对死去的

祖先事死犹事生，对君王和国家忠诚等。至此，孝已不仅仅是家庭伦理规范，还成为善处人际关系的准则和社会道德、政治伦理的基本原则。孝道被认为天之经地之义，百行之先，万善之首，罪莫大于不孝。

儒家认为，上至天子，下至庶民，都应尽孝。据《孟子》记载，舜就是一个杰出的孝子，为天下人孝敬父母树立了榜样。“舜尽心尽力侍奉父亲而瞽瞍终于高兴，瞽瞍终于高兴而天下的风俗为之潜移默化，瞽瞍终于高兴而天下做父亲、儿子的伦常也由此确定，这叫做大孝”（《孟子·离娄上》）。据《礼记·文王世子》记载，周文王做储君时，每日要省视他父亲王季三次；王季生病，文王则满面忧色，步伐零乱，直到父亲痊愈才恢复常态；王季一日三餐，文王必察看冷热程度，吃过之后还要了解吃得多少，吩咐厨师变换菜肴品种。另据《礼记·内则》记载，当时朝廷官员由于与父母各有各的寝处，所以天刚亮，就来到父母居室问安，敬以枣栗饴蜜等食物，等父母用毕早膳，自己才能入朝办公；日落再去问候双亲夕膳，侍奉其安寝。

《孝经》不仅要求庶人尽孝，而且明确要求士、卿大夫、诸侯直至天子都应尽孝，只不过孝德的着重点有所不同而已。《孝经》根据人的不同身份，对尽孝提出高低不同的要求，“庶人之孝”重奉养，“士之孝”重忠顺，“卿大夫之孝”重礼法，“诸侯之孝”重节度，“天子之孝”重仁德。

孝是道德的起点，孝是人最起码、最根本的修养。“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也”（《孝经·三才》），“人之行，莫大于孝”（《孝经·圣治》），所以将孝作为仁人、君子的立身之本，“私德上第一大义”<sup>①</sup>《礼记·哀公问》。还提出：“仁人之事亲也如事天，事天如事亲，是故孝子成身。”只有首先做到了孝，才算迈上“内圣”之途的第一步，才有可能、有资格谈到其他品德；连“孝”这一最起码、最主要的品德都不具备，就根本不可能成为有修养、有道德的人。

孝是治国之本。随着封建制度的确立，“孝”被提到根本大法的地位。《吕氏

<sup>①</sup> 梁启超：《新民说·论公德》。

春秋·孝行览》记载：“夫孝，三皇五帝之本务，而万事之纲纪也”。《论语·学而》记载：“君子务本，本立而道生。孝悌也者，其仁之本与。”《孝经·开宗明义》说：“夫孝，德之本也，教之所由生也。”以孝为本，就有孝治道。《孝经·孝治》说：“昔者明王之以孝治天下也。”先圣的德治是含于孝治的，有孝则有治家治国、理家事君，正如《孝经·广扬名》所言：“君子之事亲孝，故忠可移于君；事兄悌，故顺可移于长；居家理，故治可移于官。是以行成于内，而名立于后世矣。”君子为政为官，是以孝“成于内”而“立于后世”。

汉代以孝治天下，对后世政治有很大影响。西汉时，自文帝开始置《孝经》博士。昭帝始元五年，诏令举贤良文学，治《孝经》。宣帝地节三年，诏令郡县乡学皆置《孝经》师一人。由于《孝经》成为小学课本，它便以最快的速度得到普及。为了表示对孝道的重现，汉代从惠帝以后，皇帝的谥号中都加了一个“孝”字。后来各封建王朝效法者甚多。东汉时，光武帝下令不仅儒生要读《孝经》，宫廷卫兵也必须学习《孝经》。汉代还发明了“举孝廉”的选任官员制度，规定每二十万户中每年要推举孝廉一人，由朝廷任命官职。被举之学子，除博学多才外，更须孝顺父母，行为清廉，故称为孝廉。在汉代，“孝廉”已作为选拔官员的一项科目，没有“孝廉”品德者不能为官。两汉皇朝绵延四百余年，为中国历史上最长的封建朝代，这与以“孝”为治国之道有一定关系。

孝道可以醇化民德民风。《孝经·广要道》论述了孝道的教化价值：“教民亲爱，莫善于孝；教民礼顺，莫善于悌。”而提倡孝顺父母、尊敬长辈，则自然会养成尊老爱幼、恭敬辞让的君子之风，形成良好的社会风尚和人际关系。在孔子看来，官员行孝，具有感化作用，对政治会带来一定的积极影响。季康子想要知道如何使人民做事情严肃认真、尽心竭力并互相勉励，便向孔子请教。孔子告诉他：“你对待人民的事情严肃认真，他们对待你的政令也会严肃认真；你孝顺父母，慈爱幼小，他们也就对你尽心竭力；你提拔好人，教育能力弱的人，他们



也就会勤勉。”<sup>①</sup>

《孝经》的教化作用为历代统治者所看重。宋太宗御书《孝经》赐给李至，说：“千文无足取，若有资于教化，莫《孝经》若也。”（《宋史·李至传》）在以宗法伦理为本位的传统中国社会，提倡孝的治道价值，是可以理解和接受的一种官德规范。

## 2. 忠乃为官之纪纲

“忠”是中国传统道德最重要的规范，也是古代为官的基本政治要求。《说文解字》对“忠”的解释是，“忠者，敬也。尽心曰忠”。清人段玉裁注：“敬者，肃也，未有尽心而不敬者也。”其本意就是尽心尽意，即对别人，尤其是对上级要竭尽全力，忠诚无私。《大学》讲：“君子有大道，必忠信以得之，骄泰以失之。”孔子十分重视为官以“忠”。在中国传统社会的伦理纲常中，忠不仅被看做个人“修身之要”，而且被定位为“天下之纪纲”、“义理之所归”。古人视“忠”为官之常德，有忠臣之美誉，意即忠于君主的官吏。“忠”有以下几种含义。

（1）忠于君主。即尽心为君服务。比如，“失忠与敬，何以事君”（《左传·僖公五年》），孔子说“君使臣以礼，臣事君以忠”（《论语·八佾》），“忠信而不谀……是事中君之义也”（《荀子·臣道》），郑玄说“死君之难以为尽忠”（《孝经注》）。忠作为一种道德品质，随着君主专制制度的发展，其忠君的含义被强化，忠臣甚至要为君王死节。

但儒家主流派讲忠节是有原则的：一是事君有正道。“尽忠不豫交，不用不怀禄”（《晏子春秋·内篇向上》），意思是为国尽忠的官吏，不事先交好于国君；不为朝廷所用，也不怀恋官爵俸禄。“贤臣之事君也，苟有可以安国家，利民人者，不避其难，不惮其劳”（《左传·桓公六年》），意思是忠良之臣在服务于君主时，只要有利于国家和人民的事，就不回避艰难、不害怕劳苦地去做。二是君仁

<sup>①</sup> 季康子问：“使民敬、忠以劝，如之何？”子曰：“临之以庄则敬，孝慈则忠，举善而不能则劝。”（《论语·为政》）

而臣忠。“忠”不是君上对臣下单方面的要求，而是双方的责任和义务，是有条件的。孟子认为，“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇讎”（《孟子·离娄篇下》）。他甚至认为，不仁之君可废可诛。三是君有过要谏诤，敢进直言，不能一味服从。《臣轨·至忠》认为大臣对待君主应以“忠正”为根本，做到“内匡君之过，外扬君之美。”《吕氏春秋·恃君》认为，“忠臣廉士，内之则谏其君之过也，外之则死人臣之义也”。意思是忠臣廉正之士，对内要敢于劝谏国君的过错，对外要敢于为维护臣子的道义而献身。也就是说，下级对上级要忠心耿耿，但不能愚忠、一味顺从，而更要敢于直谏、敢于监督；如果偷合苟容，不但不是忠臣，而且是奸臣国贼。

（2）忠于国家。儒家所言之“忠”，往往与国家社稷相联系，“忠君”常常是忠于国家、忠于民族、忠于人民的代名词。无论是起初的家国一体，还是后来的家国同构，君主都是国家的代表和象征，家与国、君与国、忠君与爱国是很难分开的，正如“公家之利，知无不为，忠也”（《左传·僖公九年》），“以利害公，非忠也”（《左传·文公六年》）。

“忠”还表现在国家民族出现严重危机和重大灾难时，临危不惧，以身许国。“临患不忘国，忠也”（《左传·昭公元年》），“将死，不忘卫社稷，可不谓忠乎”（《左传·襄公十四年》）。孙中山先生也曾说：“我们到现在说忠于君固然是不可以，说忠于民是可不可呢？忠于事又是可不可呢？我们做一件事，总要始终不渝，做到成功，如果做不成功，就是把生命去牺牲，亦所不惜，这便是忠。”“忠”作为官德，强调的是以身报国，忠于朝廷、忠于职守的精神。

历史上，一代代、一个个忠于国家、心系百姓的贤臣良相至今仍为人称道。贾谊提出“国而忘家，公而忘私”等思想，曹植“捐躯赴国难，视死忽如归”，陆游“位卑未敢忘忧国”，岳母刺字“精忠报国”，文天祥“臣心一片磁铁石，不指南方不肯休”，顾炎武“天下兴亡，匹夫有责”，林则徐“苟利国家生死以，岂因祸福趋避之”，等等，都显示了强烈的为国家、为民族、为整体献身的精神，

都是历史上为官楷模的生动写照。

这种“忠”的道德规范的提倡，在以君主的意志决定一切的封建时代，其实是相当难能可贵的。其尽心竭力忠于他人，又忠于国家利益的内容，也给后世以长远的影响力。

(3) 忠于职守。忠于朝廷、忠于职守是合格官吏的思想基础。古代官德规范要求，官吏必须忠于职守，勤于职事，为国效忠，如《诗经·采芣》之“夙夜在公”，《诗经·丞民》之“夙夜匪懈”，《论语·颜渊》之“居之无倦，行之以忠”。对待朝廷和职守要一心一意，所谓“忠也者，一心之谓也”（《忠经》）。

“忠”还体现为忠于他人之事，如“忠告而善道之”（《论语·宪问》）、“忠焉，能勿诲乎”（《论语·颜渊》）。孔子的学生子张问：“令尹子文三仕为令尹，无喜色；三已之，无愠色。旧令尹之政，必以告新令尹。何如？”孔子回答：“忠矣。”（《论语·公冶长》）可见，为官者不以自己职位的升降荣辱作为为官的衡量尺度，居之无喜，弃之无忧，而且最为难能可贵的是不计前嫌、倾囊相告，使政务得以延续。

### 3. 最难是忠孝两全

孝在家里，忠在家外。

治官如治家。古人坚信，在内在家有孝，在外在国则有忠。《吕氏春秋·孝行》说：“人臣孝，则事君忠。”宋儒更直接将“孝”和“忠”联结起来，“于亲孝，故忠可移于君”（《朱子语类》卷二十），“臣之于君，犹子之于父”<sup>①</sup>，说明事亲以孝者必然事君以忠。

《孝经》说：“教以孝，所以敬天下之为人父者也。”又说：“大孝始于事亲，中于事君，终于立身。”“君子之事亲孝，故忠可以移于君。”这样，孝道包容了忠道，又是忠道的基础。孝道超出家庭伦理，成为政治伦理和社会伦理，故“明王以孝治天下”。

<sup>①</sup> [宋]杨时：《河南程氏粹言·君臣篇》。

孔子重视“孝”，把他的最高理想——“仁”的实现，落实在“孝悌”的行为之中，从而把父权与君权联系和巩固起来。他说：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众而亲仁，行有余力则以学文。”（《论语·学而》）在家能够敦行孝道，出来能够尊师爱友，言而有信，爱别人而养成“仁”的习惯，这是孔子对弟子的要求，也是孔子仁孝思想的一种体现。“其为人也孝悌，其好犯上者鲜矣。不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与！”（《论语·学而》）能够尽孝悌之道的人，就绝不会犯上、作乱，在家是孝子，在国必定是忠臣，“孝慈则忠”，以对待父兄的态度去对待君主，必然会使孝子变忠臣。

在封建社会里，“孝”与“忠”紧密地联系在一起，对父母不孝，对君肯定不忠，对人肯定不仁。按照孔子的解释，孝的精义是尊敬和顺从，即“今之孝者，是谓能养，至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎”（《论语·为政》）？“父在，观其行；父没，观其行；三年无改于父之道，可谓孝矣”（《论语·学而》）。因此，为了忠君，就必须教人从孝亲开始，把孝作为“仁之本”、“礼之始”，把举孝廉作为一种制度。

这种以孝悌培养忠臣的手段，成为后世封建统治阶级培养顺民的方法。利用“孝悌”道德去巩固家族制度，增强父权与族权成为统治阶级维护君权、培养忠臣和顺民的可靠阶梯。历代封建统治者，特别奖励“孝悌”，甚至把“孝悌”列为选举的首要科目，其目的就在于求“忠臣于孝子”。

而且这种忠孝一体的观念，使得人们把君臣、父子看做类似的关系，不仅在行为规范上有同样的要求，而且直接称君长为父，称地方长官为“父母官”，老百姓被称为“子民”；帝王为“君父”，属下为“臣子”。

本来，孝与忠是两个不同的概念：孝是私德、忠是公德，孝是家礼、忠是国礼，二者的性质不同，使用的对象和范围也不同，不应混淆。但平心而论，二者又有某些相似之处。在当时的社会条件下，忠道所体现的君臣关系与孝道所体现的父子关系，都是一种尊与卑、主与从、统治与被统治的不平等关系。在维护君

与父的绝对权力和权威这一点上，忠与孝的功能是一样的。二者的这种相似性也为“忠孝合一”创造了便利。

早在《春秋公羊传》中就出现了“事君如事父”的说法。《礼记·祭义》也指出“事亲”与“听命”类似，可以不分彼此，即“教以慈睦，而民贵有亲；教以敬长，而民贵用命。孝以事亲，顺以听命，错诸天下，无所不行”（《大戴礼记·曾子立事》）。二者原理相同，可以通用：“事父可以事君，事兄可以事师长，使子犹使臣也，使弟犹使承嗣也。”《孝经》将以孝治国的理论系统化，明确提出“以孝治天下”的思想，并认为“君子之事亲孝，故忠可移于君；事兄悌，故顺可移于长”、“以孝事君则忠，以敬事长则顺”，从而使“移孝作忠”、“忠孝合一”思想得以形成。

“移孝作忠”、“忠孝合一”、“以孝治天下”之所以受到青睐，除相似点外，还有两个重要原因：一是历代统治者看到孝道的推行有利于防止人民“犯上作乱”，因而有意利用了二者的相似之处，以维护自己的专制统治；二是中国的奴隶社会和封建社会皆为宗法社会，家国同构，家国一体，君主与社稷不可分割，因此忠君与爱国也就难以截然分开。家国同构、家国一体的宗法政治体制是“移孝作忠”、“忠孝合一”的客观社会基础。

## 二、仁爱：德之全

仁爱，是儒家伦理道德学说的总纲，几千年来已成为中国传统美德的核心，成为正确处理人际关系的总原则。

仁与爱，既有联系又有区别。仁是个大概念，它既包括忠恕、孝悌、克己、自爱，以及智、勇、恭、宽、信、敏、惠等美德，也包括仁政、德治、教化等政治内容。“能行五者（恭、宽、信、敏、惠）于天下为仁矣”（《论语·阳货》）。“仁”既是最高、最基本、最重要的道德规范，也是其他一切道德规范的根本。因此，“仁”被儒家视为“全德”。

爱，是仁的核心。仁与爱是统一的，爱属于仁，出自于仁，离仁则无爱，无爱也就无所谓仁。孔子最早以“爱人”解释仁：“樊迟问仁，子曰‘爱人’。”（《论语·颜渊》）“泛爱众，而亲仁。”（《论语·学而》）当学生子路问起孔子的志向时，孔子答道“老者安之，朋友信之，少者怀之”（《论语·公冶长》），把天下普遍和谐友爱作为自己的理想目标。在孔子的影响下，其学生子夏提出了“四海之内皆兄弟”（《论语·颜渊》）的著名口号。

孟子说：“仁者爱人。”（《孟子·离娄下》）这里的“爱人”，不仅是爱亲人，爱朋友，而且是博爱众人，即“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）。他还指出，“爱人”是双向的人道情怀：“爱人者人恒爱之。”（《孟子·离娄下》）

“仁”是儒家官德思想的灵魂。因为“天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体”（《孟子·离娄上》）。只有爱人，才能“仁者无敌”，才能“仁者必有勇”，才能“杀身以成仁”，才能“见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成仁矣”（《论语·宪问》），才能“托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也”（《论语·泰伯》）。

“仁”也是儒家从政的理想。孔子曾对哀公说：“古之为政，爱人为大。”（《礼记·哀文问》）在孔子所描述的“大同”世界中，提出了“人不独亲其亲，不独子其子”（《礼记·礼运》）的新型社会关系。

从政治上看，“仁”是关乎于民的：“恤民为德，正直为正，正曲为直，参和为仁。”（《左传·襄公七年》）孔子说：“博施于民而能济众。”（《论语·雍也》）孟子提倡“仁政”，主张应把爱人之心推及于政治，“为政施仁”，“保民”、“得民”、“取民”。“亲民而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》），意思是由爱亲人进而爱百姓，由爱百姓进而爱惜万物。“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上”（《孟子·公孙丑上》）。西汉以后，“仁政”被奉为正统，也成为中国古代官德的核心思想。

### 1. 以民为本

以民为本的重民思想，这是传统官德的精华。“重民”的道德思想在中国有很深的渊源，早在商、周之际，就有了这种思想的萌芽。《尚书·盘庚》中就有“施实德于民”的记载；周公更提出了“保民”的思想，要求“能保惠于庶民”。周公采取“崇德，尚礼，利民为本”的治国思想，实行“经国家，定社稷，序民人”（《左传·昭公二十六年》）的治国策略。

古代的民本思想集中体现在儒家学说中，因此自先秦以来，亲民仁政成为世代相承的最重要的官德规范。孔子一再希望统治者应养民、利民、惠民、教民，博施于众。孔子效法周公，也提出“足食、足兵、民信”等安民利民的治国主张。以民为本还体现在为政者要懂得顺从民意，因为“政之所兴在顺民心，政之所废在逆民心”（《管子·牧民》）。

古代儒家学者已经认识到人民对于国家的重要性，认为人民群众是国家存在的根本、基础，有民则有国，无民则无国可言。所以说“民惟邦本，本固邦宁”（《尚书·五子之歌》），“天视自我民视，天听自我民听”（《尚书·泰誓中》）。孟子明确提出：“民为贵，社稷次之，君为轻”，总结出“得民心者得天下，失民心者失天下”（《孟子·尽心下》）的道理。荀子也指出，天生民并非为君，而君却是为民而立，并以舟水相比喻，即“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟”（《荀子·王制》），从而提出早期君民之间的辩证关系，并告诫君主一定要重视民众。

强调安邦治国在于得民。荀子在其《王霸》篇中更加清楚地论及“民”的社会作用，“得百姓之力者富，得百姓之死者强，得百姓之誉者荣。三得者具，则天下归之”。宋人崔敦礼也认为，“得民之劳者昌，得民之忧者康，得民之死者强”。足见先人都深刻认识到“得民”是与国家的昌盛和衰亡紧密相关的。民是国家存亡治乱的根本，“桀纣之失天下也，失其民；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣”（《孟子·离娄上》）。《左传》中有“国将兴，听于民；将亡，听于神”的说法。汉代贾谊提出民本思想，认为“民无不为本也，国以为本，

君以为本，吏以为本”（贾谊《新书·大政上》）。

儒家看到了“民”的作用，从人民是国家存在根本的思想出发，积极主张为官当政者，要爱民重民、仁民亲民、教民富民、敬德保民、德治惠民、仁政施民、反对扰民害民、欺民诈民、暴民敛民、竭泽而渔、提倡体恤民情、关心民隐、生民养民、以仁裕民、与民同忧、与民同乐，并以此作为考核、衡量最高当权者及各级官吏的道德标准和赏罚准则。

民本思想在中国历史悠久，历代统治者都对入仕前的学子和从政后的官吏不断灌输“民为邦本”的思想。为官者要想治理好国家，发展社会，就必须树立“以民为本”的思想，有爱民之心，做到爱民如子。

## 2. 仁政爱民

孔子说：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。”（《论语·学而》）勤政治国，诚实无伪，节约开支，爱护人民，用民有时，不违农时，这才是真正爱民的为政者。孔子强调为政之要，为官之德，是爱人得人。孔子把作为自己思想核心的“仁”定义为“爱人”。《论语·乡党》记曰：“厩焚。子退朝，曰：‘伤人乎？’不问马。”这睡在马棚里喂马的人当然只能是奴隶，在五个奴隶加一匹丝才能换一匹马的当时，孔子关心的是奴隶而不是马，其爱人思想可见一斑。

仁政爱民是儒家的重要价值观，也是古代仁人志士的优良传统。屈原在《离骚》中早就抒发了这样的感叹：“长太息以掩涕兮，哀民生之多艰。”到了清代，在郑板桥的笔下，这种思想就表现更为具体形象：“衙斋卧听萧萧竹，疑是民间疾苦声。此小吾曹州县吏，一枝一叶总关情。”数千年来，不少官员都有这种济世爱民的情怀。

从政之要在于爱民。历代统治者和仁人志士都提倡为官要有爱民之心，要爱民如子。《晏子春秋》指出“意莫高于爱民，行莫高于乐民”，认为爱民是思想的最高境界。荀子主张：“爱民如身。”汉代刘向说：“善为国者，爱民如父母之爱子，兄之爱弟。”他认为善于治理国家的执政者必定“爱民如身”。罗隐主张：“以匡国致君为己任，以安民济物为心期。”苏辙则说：“凡克己以济民，皆力行而不



海。”清代于成龙认为官员应该爱民、保民，要像父母爱护儿女一样关爱百姓，即“州县之官，称为父母，而百姓呼为子民，顾名思义，古人所以有保赤之道也。夫保赤者，必食其饮食，体其寒暖，事事发乎至诚”（《亲民官自省六戒》）。如果做不到这一点，就不配称民之父母，即“称曰父母官，其于百姓之事，非如父母之计儿女，曲折周到，终为负官，终为负心”<sup>①</sup>。

有济世爱民之心者，他们绝不会置人民而不顾，专门去追求个人的享乐。孔子曾说：“独富独贵，君子耻之。”（《孔子家语·弟子行》）于谦咏道：“但愿苍生俱饱暖，不辞辛苦出山林。”陈子昂说：“圣人不利己，忧济在元元。”范仲淹说：“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐！”

执政者要关心百姓的疾苦，对民众要有体恤之情。孟子说“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上”（《孟子·公孙丑上》），“禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有饥者，由己饥之也，是以如是其急也”（《孟子·离娄下》），讲的就是要随时体恤人民的疾苦，这是居官之道。当官的要努力体恤人民，并使其有劳有逸，所以“君以恤民为本”，“视人如伤，恤其勤劳，爱民犹子”（《贞观政要·慎终》）。

先人认为，爱民还具体体现在解除老百姓痛苦和灾祸上。有爱民之心者，必定愿意致力于为民造福和为民除害的事业。北宋王安石的“起民之病，治国之症”和苏辙的“去民之患，如除腹心之疾”的观点是有代表性的。林则徐说：“以身许国，但求福国利民，与民除害。”张载说：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”这些充满奉献精神的话语，今天听起来依然掷地有声。

韦应物是一个做了官的诗人，他在官衙执事时咏道“身多疾病思田里，邑有流亡愧俸钱”，看到自己管辖区内有百姓逃荒、流浪，便觉得对不起每月所领得的工资。这位“吃皇粮”“拿工资”的韦应物，即使生活在今天，他的这种工作责任心，也是值得表彰的。

<sup>①</sup> [清]汪辉祖：《学治臆说》。

孟子要求统治者施行仁政，制民之产，取民有制，尽心为民，关爱百姓，与民同忧，与民同乐，保民而王。因为“民乐之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也”（《孟子·梁惠王下》）。所以，孟子一再告诫最高统治者及其各级官吏必须爱护百姓、与民同忧乐，斥责“为民上而不与民同乐者”（《孟子·梁惠王下》）的无耻行径。

仁政爱民，要有顺民之意。禹、汤、文、武都以顺民情而固民本。人民想长寿，就要保护而不伤害；人民想富裕，就要保障供给不使困乏；人民想安定，就要善加扶持，使其免遭危害；人民想逸乐，就要节省民力。无论官吏才能高低，具体行政措施如何，只要人民称道，就是良吏。为政不贵详而贵顺，顺是为政的百世之师。

要想把国家治理好，要想使社会安宁，就必须维护人民的利益，必须“得民心”。清末思想家王韬说“治国之要在乎因民之利而导之，顺民之意而通之”，又说“天下何以治？得民心而已！天下何以乱？失民心而已”！这些话讲得直接而深刻。要做到爱民、保民，就要顺民心。“政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心。”《管子·牧民》要想得民心，就必须尊重人民的意愿，所谓“善为国者，顺民之意”（《战国策·齐策》）、“民之所好好之，民之所恶恶之”（《礼记·大学》），千万不可站到人民的对立面与人民为敌，“自古而至于今，与民为仇者，有迟有速，而民必胜之矣”<sup>①</sup>。

要做到爱民、保民，则要以符合百姓根本利益作为衡量执政者爱民的根本原则。《史记》所载：“制国有常，利民为本。”宋代苏辙所言：“政无旧新，以便民为本。”欧阳修则进一步指出：“虑于民也深，则谋其也精。”在制定有关的政策制度时要以有利于百姓为出发点，即“非甚不便于民，且莫更改；非甚有益于民，切莫轻举”<sup>②</sup>。清代郑观应还深刻地讲道，在推行各项政策措施中，“民以为不便者不必行，民以为不可者不得强”，反对为了捞取个人政治资本而去扰民、害民。

---

① [汉]贾谊：《新书·大政上》。

② [清]石成金：《嘉官捷径》。

在他们看来，那种为了沽名钓誉或获得更高职务，劳民伤财、不顾老百姓死活的做法是极不道德的。

### 3. 养民以惠

历代思想家和政治家认为，要做到以民为本，就要有惠民之实，让老百姓富起来。《论语·子路》记载：一次，孔子和弟子冉有到了卫国，孔子说：“人口好多啊！”冉有说：“人口已经很多了，又能采取什么措施呢？”孔子说：“让老百姓富起来。”孔子深知“四海困穷，天禄永终”（《论语·尧曰》）的道理，主张为富民而多方操劳，指出“爱之，能勿劳乎？”（《论语·宪问》），“为人臣者，以富乐民为功，以贫苦民为罪”。（《新书·大政上》）在古代，“富民”是官吏应具备的德行，“富民”可以造化为官之功德。

古代执政者能从国家兴亡的战略高度来看待爱民惠民，认为人民生活宽裕、国家富强，是国家政权巩固、社会安宁的根本。荀子认为，“王者富民，霸者富士，仅存之国富大夫，亡国富筐篚，实府库”，只要“筐篚已富，府库已实，而百姓贫”，就会“入不可以守，出不可以战，则倾覆灭亡可立而待也”（《荀子·王制》）。统治者大肆强夺民财，老百姓生活陷于极度贫困之中，势必导致国家政权的灭亡。汉朝贾谊提出“富安天下”的口号，明太祖也从自己统治实践中总结出“民富则亲，民穷则离，民之贫富，国家休戚系焉”的经验。清代学者吴琯指出“富者，先王所以长治久安之道也”，意思是说，只要人民生活富足，国家繁荣昌盛，政权就能够巩固，社会就能够稳定。

为此，历代思想家和执政者都把强国富民作为治国的纲领和任务。孔子在回答弟子提出的如何从政的问题时，指出要“足食，足兵，民信之矣”，说明他从当时的社会实际出发，认为足食、足兵，即强国富民是从政者的治国纲领。管子认为“富上而足下”，是执政者的最根本的任务。墨子强调，“古者王公大夫之为政者，皆欲国家之富，人民之众”，即为政者以国家富、人口众作为施政的目标。清朝唐甄直截了当地指出：“立国之道无他，惟在于富。自古未有国贫者而可以为国者。”由此看来，历代思想家都认为富民强国是治国之本，力图实

现富民强国。

要惠民，就要制产安民。制民之产，就是要给民以土地，而且是长期的给，不是短暂的给，孟子称之为“恒产”。民众有了“恒产”，思想就稳定；没有“恒产”，思想就不稳定，就会放荡言行，胡作非为，闹得社会不得安宁<sup>①</sup>。可见，与民“恒产”是何等重要。“恒产”的标准是什么？孟子认为“明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻”（《孟子·梁惠王上》）。

要惠民，就要藏富于民。孔子主张“博施于民而能济众”（《论语·雍也》），他坚决反对“猛于虎”的“苛政”（《礼记·檀弓下》）。孟子认为，薄税富民。“薄税”就是既不能过重，也不能过轻，过重了民众受不了，过轻了官府无法开支。为了“薄”其得当，就要制定一个合情合理的适度规定，用孟子的话说，叫做“取于民有制”。什么算“有制”？主要是把握好两条，一条是官府够用，一条是民众可富。管子提出要“藏富于民”。管子说：“民富，君无与贫；民贫，君无与富，故赋无钱市，府无藏财，货藏于民。”（《管子·治国》）“府不积货，藏于民也。”（《管子·权修》）“藏富于民”会使民众富裕起来，这样“裕民则民富，民富则田肥以易；田肥以易，则出实百倍”（《荀子·富国》）。人民生活富裕，就会有较多的剩余和积累投资于生产，就会促进生产的发展，农民的收成就会大大增加，国家也会富裕。明末清初的大思想家王夫之也提出“严以治吏，宽以养民”和“藏富于民”的主张。

要惠民，就要用民以时。孔子强调，“节用而爱人，使民以时”（《论语·学而》）。在征兵征工用民方面，孟子提出了一个总的原则，那就是不要妨碍生产。孟子说：“不违农时，谷不可胜食也。”（《孟子·梁惠王上》）因此，他主张在春种秋收季节不要征兵征工，让民众努力生产，增加收成，使其食有剩粮。如果在农忙的时候，穷兵黩武，或大兴土木，把民众招来打仗或务工，那势必荒芜生产，

---

<sup>①</sup> “民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放荡邪侈，无不为已”（《孟子·滕文公上》）。

粮麻无收，他们的父母挨饿受冻，他们的兄弟妻子东逃西散，这就等于把民众推入水深火热之中；用时当，是爱民，是泽民，虽劳无怨；用时不当，是残民，是失民，会怨声载道。所以，孟子特别强调官府在用民时要切实把握好“不违农时”的原则。

要惠民，就要节用尚俭。荀子主张礼治，认为礼是圣人制定的，其目的是为了养民。他提出的养民方法，即“足国之道，节用裕民，而藏其余。节用以礼，裕民以政”。董仲舒谴责官吏“受禄之家，食禄而已，不与民争业，然利可均布，而民可家足”（《汉书·董仲舒传》），他强调从政为官要“为天下兴利”、“除害”。贾谊也反对横征暴敛，主张为官要“节用”，提倡“敛从其薄”，为官不可损民以中饱私欲。此后，不与民争利、为民兴利除害一直成为重要的官德主张。

以民为本思想是作为维护君主统治的手段提出的，但也表现了统治者对老百姓的重视与仁爱。这是中国几千年来安邦治国的法宝，是璀璨的领导思想之花。虽然传统的仁爱思想也有其贵贱等级差别，有空想成分，但在现实社会中，仁爱精神仍然是为政者人格魅力的反映。

### 三、诚信：德之源

诚信是中国文化传统中一个基本的德行观念和道德原则。从文字上讲，“诚信”是由“诚”和“信”两个字所组成的一个合成词。《说文解字》解释：“信，诚也。”“诚，信也。”诚、信二字，都有诚实不欺之义，可以互训。二者的区别在于，“信”略重于处理人际关系的践履一面，“诚”则着眼于反身自成的人性实现和人的本真存在之完成一面。“诚”是“信”的内在基础，“信”是“诚”的外在表现。作为一个统一的概念，诚信的基本内涵和要求就是真实不妄，诚实不欺，言行一致，信守承诺。“诚”与“信”在语句上的连用，不仅说明了二者在内容和含义方面不可分割的联系，也使其作为一个独立的范畴，成为协调人们相互关系的一项重要道德规范。

孔子最早对“诚信”给予充分重视并在理论上进行系统总结。在孔子看来，“诚信”是个人的立身处世之本，是人人都应该遵循的行为准则。他认为“信以成之，君子哉”，“人而无信，不知其可也”，为人处世要“言必信，行必果”。孔子还专门论述了“诚信”作为统治者治理国家的基本准则的重要意义，即“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时”（《论语·学而》）。孟子也非常推崇“诚”：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚未有能动者也。”（《孟子·离娄上》）在孟子看来，“诚”不仅是自然界的规律，是最高的道德范畴，而且是做人的根本道德原则。同孔、孟一样，荀子也认为，“诚信”既是个人道德修养，也是治理国家的根本原则。董仲舒提出的“三纲五常”，“信”位列其中。汉代以后，“诚信”一直为历朝统治者和学者所提倡和维护。魏征在给唐太宗的奏折中说：“德礼诚信，国之大纲，在于君臣父子，不可斯须而废也。”（《贞观政要·诚信》）宋儒周敦颐以“诚”作为人生的最高境界，道德的最高原则，把“诚”看做区别人的行为善恶、好坏的道德标准，说“诚”是“五常之本，百行之源”。程颐也说：“诚则信矣，信则诚矣。”他们都认为“诚”是天理，个人要加强自身道德修养，最终目的则是达到“至诚”的境界。诚信被儒家称为“进德修业之本”、“立人之道”和“立政之本”。

诚信作为一项重要的道德规范，在社会生活的诸多领域发挥着重要作用。就个人而言，诚信是个人立身处世、加强道德修养的基本原则，是人安身立命、成就事业的基础和条件；就人们之间的关系而言，诚信是人与人交往的基本准则，是人與人之间正常交往、友好相处、建立良好人际关系的重要纽带；就经济和商业活动而言，诚信是降低成本、提高效益、保障各项活动健康有序运行的前提；就社会政治领域而言，诚信是统治者治理国家的基本准则，是基本的立国立民之道，是社会文明繁荣、稳定发展的重要保证。

对于官员来说，诚信也是一种重要的社会动员力和组织凝聚力。官员只有讲诚信，时时事事做到言必信、行必果，才能取信于民，赢得民众的信赖和尊重，做指示、提要求才有吸引力、说服力和号召力。如果不讲诚信，经常失信于人，

其后患无穷：一是政治上失信于民；二是经济上使经济秩序特别是市场秩序混乱；三是文化上使一个社会的文明程度和道德水准降低。应起表率作用的官员，如果不能带头弘扬诚实守信的美德，本身就是对精神文明的一大损害，对社会风尚的一大污染，也是对社会大众的一大误导。

王安石的《商鞅》诗，是为政者不可不读的：“自古驱民在信诚，一言为重百金轻。今人未可非商鞅，商鞅能令政必行。”为政者必须取信于民，然后讲话才有人听，施令才有人应。所以，《荀子·不苟》说：“诚者，君子之所守也，而政事之本也。”

### 1. 诚实不伪

“诚”本身强调的是真诚。诚是道德的真，真实无妄。诚最基本的含义是诚于己，诚于自己的本性，真实不欺，既不自欺，也不欺人。“诚”的对立面是伪，是假，伪妄，虚假。所以，“诚”的命题是要解决真伪的问题，是人生、人格的最基本问题。

《礼记·大学》中将“诚”列为“八条目”之一，指出：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”《大学》讲修身步骤，以诚意为旨要，诚意即勿自欺。《中庸》提出“不诚无物”、“至诚无息”、“成己成物”。孟子强调反身而诚，重视道德自律。诚就是仁德的真情实感，故孔子说“刚毅木讷近仁”（《论语·子路》）、“巧言令色鲜矣仁”（《论语·学而》）。孔孟都极力批判“乡原”<sup>①</sup>，因为“乡原”是伪善的，外仁而内诈，容易使人上当受骗，故称为“德之贼”。虚伪是人类的一种劣根性，诚的提出，正是为了解决伪之乱德的问题。可见，“诚”在个人的道德修养和道德品质中具有承上启下的重要意义。

诚信原则的一个重要表现和要求是言行一致、表里如一、身体力行、信守承诺。孔子从不隐瞒自己的观点，并认为作为君子，要坦荡磊落、光明正大。他说：

<sup>①</sup> 见《论语·阳货》与《孟子·尽心下》。

“君子坦荡荡，小人常戚戚。”（《论语·述而》）孔子在谈到对人的评价时曾说：“始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行。”（《论语·公冶长》）荀子也说：“口能言之，身能行之，国宝也。口不能言，身能行之，国器也。口能言也，身不能行之，国用也。口言善，身行恶，国妖也。”（《荀子·大略》）在儒家思想中，注重自身的道德修养，具备诚信的品格，是一个人为人处世、安身立命和成就事业的基础。

诚信是基本的交友之道。孔子说：“事父母，能竭其力；事君，能致其身；与朋友交，言而有信。”（《论语·学而》）孟子也说：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”（《孟子·滕文公上》）在孔孟看来，与那些正直诚实、宽容谦逊、博学多识的人交往会大有益处，而与那些花言巧语、口是心非、表里不一的伪善之人交往则是十分有害的。

在人与人之间的关系中，能否做到忠诚信实，也是评价一个人道德修养状况和道德品质高下的重要标准。孔子说：“人而无信，不知其可也。”（《论语·为政》）从这里可以看出，孔子对人际关系中虚假飘浮、不守信用的人及其行为的批评和担忧。正直忠恳、诚实守信，是人与人之间正常交往、形成良好人际关系的基础和前提，如果不遵守这一准则，就难以与人建立正常的联系和信赖。

诚信是天地都要遵守的法则。鲁哀公向孔子请教用人之道，孔子回答说：“弓箭要先调整规范然后再求有力，马要先驯服然后求快，士人必先诚信然后求其有智能。如果人不诚信而有智能，就像豺狼一样不可亲近。”子贡向孔子请教为政之道，孔子说：“粮食充足，兵力充足，人民信任政府。”子贡说：“如果不得已要取舍，先去三项中的哪一项？”孔子说：“去兵。”子贡说：“如果必不得已，两项中先去哪一项？”孔子说：“去食。自古皆有死，民无信不立。”（《论语·颜渊》）

古人强调“诚为本，术为末；诚则人多自附，术则物终不亲”。为官者尤需真诚，只有真诚才能取信于民、提高公信力、推动社会风气好转。弄权术可以悠悠、耍弄人于一时，但“终不亲”——被人民和历史所疏离。正如武则天所说：



“虽有仁智，必以诚信为本。故以诚信为本者，谓之君子；以诈伪为本者，谓之小人。君子虽殒，善名不减；小人虽贵，恶名不除。”（《臣轨·诚信》）

取信于人的前提是心地坦诚，只有内诚于心，才能外信于人。因此，讲诚信必须襟怀坦白、诚实正直、表里如一、待人以诚。在日常生活工作中，为官者应做到光明正大地说话办事，人前人后一个样，台上台下一个样，人对己一个样。

## 2. 守信不欺

“信”，指诚实而有信用的品质。其基本内涵是诚实不欺、守言行诺，亦即“言必信，行必果”。交友之道以诚信为本，做人做事也要信守承诺。

信是做人之本，更是为官从政之要，正所谓“人无信不立，政无信不威”。《吕氏春秋》中进一步阐述了“信”在行政事务中的重要作用，即“君臣不信则百姓诽谤，社会不宁。处官不信，则少不畏长，贵贱相轻。赏罚不信，则民易犯法，不克使令……”《贞观政要·诚信》也强调：“夫君能进礼，臣得竭忠，必在于内外无私，上下相信。上不信，则无以使下，下不信，则无以事上，信之为道大矣。”说的就是上下级之间要讲诚信，互相信任才能配合密切，政令畅通。

历代官箴对“信”都非常重视。清人石成金编撰的《居官事宜》，专设“立信”篇章，颇有见解：“立信。信者，居官立事之本。与民信，则不疑，而事可行矣。期会必如期约，毋因事而改。行之始，必为之终；先诸人，必先诸己。待士大夫，尤当以信处之。虽有事相托，势不可行，必婉言开闡，明告其所以不可以行之由。毋面诺背违，毋阴非阳是。待同僚亦然，有过必规，有言必践，久久自然孚洽。若一时欺诳，则终身见疑矣。”可见，诚信是居官立事的根本。

统治者只有取民之信，才能维护社会稳定发展。古人相信，上之信来自民之信，即“言而不信则民不附”（《管子·形势解》）。“信以结之，则民不倍”（《礼记·缁衣》）的意思是用政令的信用去团结人民，人民就不会背叛。“君能下人，必能信用其民矣。”（《左传·宣公十二年》）“君臣不信，则百姓诽谤，社稷不宁。处官不信，则士不畏长，贵贱相轻。赏罚不信，则民易犯法，不可使令。”（《吕氏春秋·贵信》）贵信是取民之信，讲信总是关乎于民的，没有得到人民的信任，

是无国安宁、无官可信的。

儒家特别重视和强调为政者对诚信原则的遵从和践行，认为官员应当以身作则、言行一致、信守承诺，为民众做出表率。孔子说：“上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣。”（《论语·子路》）

为政者要对民众讲诚信，就要做到三个方面。一是开诚布公。“开诚心，布公道”。“推心置腹，开诚布公”。用今天的话讲，就是要实行阳光政策，信息公开，实话实说，不让民众受蒙蔽。二是真心为民，不弄虚作假。明代贤儒吕坤说得好：“实心为民，杂一念德我之心，便是伪；实心为善，杂一念求知之心，便是伪；道理上该做十分，只争一毫未满足，便是伪；心中有九分，外面做得恰像十分，便是伪。”（《呻吟语·存心》）为政者，为人民办事，应该全心全意，实实在在，不折不扣，不掺杂使假。三是言行一致。民众看一个人是否诚实守信，总是要听其言、观其行的。好说空话、不办实事的人，说得好、做得差的人，嘴乖巧而行诡诈的人，都必然会失信于人。讲诚信，还必须坚持言行一致，说到做到，绝不能搞那些不负责任、口惠而实不至的空洞许诺。古人说“轻诺必寡信”，因为只许空愿，不仅会误人之事，还会使人产生被欺骗愚弄之感。

民众最痛恨那些欺世盗名、愚弄自己的人。《呻吟语·存心》中讲得十分透彻，“盗只是欺人。此心有一毫欺人，一事欺人，一语欺人，人虽不知，即未发觉之盗也……欺世盗名，其过大；瞒心昧己，其过深”。一个人可能在一时欺骗一些人，也可能在一时欺骗所有人，但不可能在所有的时候欺骗所有的人。纸是包不住火的，欺诈和骗术总会被揭穿，所以西晋思想家傅玄说“祸莫大于无信”。

### 3. 实事求是

实事求是也是为政者须有的风范。“欲当大事，须是笃实。”（《琼琚佩语·政术》）“权，然后知轻重；度，然后知长短。”（《孟子·梁惠王上》）没有实事求是的作风，就弄不清事物的“轻重”、“长短”，就不可能正确地处理问题。

不实事求是的害处很多。“口惠而实不至，怨灾及其身”（《礼记·表记》），

这是讲不实事求是对自己的危害。“天下之事，不可尽知，而以臆断之，不可任也”<sup>①</sup>，这是讲不实事求是对工作、事业的危害。“矜伪不长，盖虚不久”（《韩非子·难一》），这是说一切不实事求是的行为，都是短命的，迟早都会被揭穿。所以，古人指出“巷议臆度，不足取信”（苏轼《乞相度开石门河状》）、“君子不受虚誉，不祈妄福，不避死义”<sup>②</sup>。

古圣先贤们一般认为做人做事要采取务实的态度，树立求真的目标。孔子的言论中虽然没有关于务实求真的具体教诲，但“知之为知之，不知为不知，是知也”。（《论语·为政》）显然要求人们必须树立诚实、踏实、务实的态度。他的“事思敬”和“执事敬”的教导，也包含着做事前要想到严肃诚实和做事时力求认真务实的思想。孟子的“声闻过情，君子耻之”，则要求人们不图虚名，要名副其实。

孔子自己是坚持实事求是的典范。《论语·子罕》记曰：“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。”杜绝这四种弊端，就是坚持实事求是。这是孔子律己教人的重要原则。他规定自己绝对不讲不懂的东西，指出“盖有不知而作之者，我无是也”（《论语·述而》）。当别人夸奖他“天纵之将圣，又多能也”（《论语·子罕》）时，他公开宣言“吾少也贱，故多能鄙事”（《论语·子罕》），进而又说“若圣与仁，则吾岂敢！抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣”（《论语·述而》）。总之，他的“多能”完全是从后天的实践中得来的。不仅如此，他还公开承认自己“无知”，指出“吾有知乎哉，无知也，有鄙夫问于我，空空如也”（《论语·子罕》）。

孔子特别主张学习的态度要求实，要学思结合。学知、求实、慎思、明辨，是孔子对为学的基本要求。在学习与著述中，他特别注重依据。他说：“夏礼，吾能言之，杞不足徵也；殷礼，吾能言之，宋不足徵也。文献不足故也。足，则吾能徵之矣。”（《论语·八佾》）这种无徵不信的原则就是实事求是的原则。在立身处世、待人接物中，孔子也注意坚持实事求是。比如，对人的评价和使用上，

① [晋]葛洪：《抱朴子·论仙》。

② [隋]王通：《文中子·礼乐》。

他主张实地考察，不为舆论所左右，指出“众恶之，必察焉；众好之，必察焉”（《论语·卫灵公》），由此他主张用人时要做到“不以言举人，不以人废言”（《论语·卫灵公》）。为了坚持实事求是，孔子反对道听途说，反对片面性。他说：“道听而途说，德之弃也。”（《论语·阳货》）他又说“片言可以折狱首，其由也与”（《论语·颜渊》），批评弟子仲由根据片面之词断案。由此可见，孔子对己、对人、对事都力求做到实事求是。

实事求是就是要尊重事实，反对诈伪；就是要探求规律，排斥虚妄。汉代的桓谭就是一个坚持实事求是的人。

东汉光武帝迷信讖纬之说，经常用它来决定一些疑难的事。时任议郎给事中的桓谭上疏说：“听说陛下听信和采纳讖纬之说，这是多么荒谬呵！”光武帝看了奏折，很不高兴。此后，朝廷有诏，让大臣们商议灵台建在何处。光武对桓谭说：“我想用讖纬来决定，怎么样？”桓谭沉默了很久，说：“臣不读讖纬的书。”光武帝问他什么缘故，桓谭详尽地论述了讖纬之说的荒谬。光武帝听了大怒，喝斥道：“桓谭诋毁圣贤，目无法纪，推出去斩了！”桓谭叩头流血，过了很久才得到缓解（《后汉书·桓谭传》）。

作为官员，首先，在思想方法上坚持“实事求是”，信守“真心实做，无不可图之功”<sup>①</sup>，“欲当大任，须是笃实”<sup>②</sup>。其次，在具体工作中要“不受虚言，不听浮术，不采华名，不兴伪事”<sup>③</sup>，即不接受虚假浮夸之言，不听取轻浮妄想之策，不采用华而不实之名，不去做虚伪诓骗之事。另外，在对待政绩上则应“举大体而不论小事，务实效而不为虚名”（苏轼《贺杨龙图启》）。

取信于人的前提是真诚，但仅有真诚也并非都能取信于人。如果一个人耳目闭塞、思想糊涂、遇事情况不明、是非不分、真假不辨，认识和处理问题总是说错话、办错事，收不到好的效果，也是不能取信于人的。因此，坚持实事求是，

---

① [明]吴麟征：《家诫要言》。

② [宋]朱熹、吕祖谦：《近思录·政事类》。

③ [汉]荀悦：《申鉴·俗嫌》。

就要认识和处理问题时自觉坚持一切从实际出发的原则，谋划发展大业和民生大计，尊重客观实际，认真分析自身优势、有利条件，找准主要矛盾、突出问题，有针对性地出思路、定措施、拿办法；就要坚持知行统一，尊重客观事实和客观规律，严格按原则和规矩办事，凭真心、讲真话、出真招、使真力、干真事、创真绩，力戒投机取巧、华而不实、欺上瞒下、弄虚作假。

#### 四、公正：德之基

《辞源》对“公正”的解释是：“不偏私，正直。”

按《说文》解：公，平分也。韩非子说：“背私为公。”在汉语里，“公”的含义很丰富：可与个人、“私家”相对，指公共、“公家”（国家、单位、集体）；可与“私心”相对，指人的“公心”；可指社会和为人的公平、公道、公允；等等。

《说文》中说：“正，是也（是，直也，不偏不倚）。”《新书·道术篇》中说：“方直不曲谓之正。”在儒家伦理思想中，“正”有三层含义：从修身角度讲，包含“正心”、“诚意”之意；从精神境界而言，指正义、正气，就是孟子所说的“浩然之气”；针对执政者讲，要求言行端正、以身作则。孔子说：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”孔子认为，“政”的意思就是端正，执政者首先端正自己，下属也就不敢不正，由此达到“不令而行”的效果。

公正作为一个道德范畴，是摈弃了一己之私的高风亮节。《荀子·赋》说：“公正无私，反见纵横。”《吕氏春秋·高义》说：“其为人也，公直无私。”汉代刘安在《淮南子·修务训》中说：“若夫尧，眉八彩，九窍通洞，而公正无私，一言而万民齐。”班固在《白虎通》中说：“公之为言，公正无私也。”

官德的核心是公正。官员是社会资源的管理者和分配者，因此公正的德行就非常必要。朱熹说，“官无大小，凡事只是个公。”在多种德行中，人们认为公正是最重要的，它比星辰更令人惊奇，正如谚语所说，“公正是一切德行的总汇”。

公正是官员处事的题内之义，是从政者应有的职业操守和道德规范。

### 1. 天下为公

“天下为公”这一伟大思想，在中国很早就被提出来了。《礼记·礼运》说：“大道之行也，天下为公。”这种思想为后世众多的仁人志士所继承和发展。《吕氏春秋·贵公》强调：“昔先圣王之治天下也，必先公，公则天下平矣。”《荀子·大略》说：“天之生民，非为君也。天之立君，以为民也。”《慎子·威德》里写道：“古者，立天子而贵之者，非以利一人。”清代康有为认为：“盖天下者，天下人之天下，非一人所能私有之。”

既然天下是天下人的天下，那么就应该把国家和人民的利益放在首位。所谓“私欲不可胜公议”（苏轼《论特奏名》）、“天下为公，一切皆本公理而已”（康有为《礼运注叙》）就是这种思想的反映。作为统治者，是公正无私，还是一切“以我为中心”，其结果必然会导致民心的向背。唐代陆贽说：“以公共为心者，人心乐而从之。以私奉为心者，人心沸而叛之。”（《奉天请罢琼林大盈二库状》）人心的“乐而从之”和“沸而叛之”，自然就会发出“私天下者不长，公天下者罔不昌也”<sup>①</sup>的朴素道理。鉴于此，无怪乎圣贤哲人们对“公正无私”的精神推崇备至：“至公无私，大同无我，虽眇然一身在天地之间而与天地无以异也。”<sup>②</sup>

天下是天下人所共有的，为获取良好的生存环境，上至帝王将相，下至普通百姓，都应该积极而勇敢地承担起振兴天下的重任，主动而自觉地把天下的事情当做自己的事情看待。作为统治者，应该做到“天下为公，亿兆已任”、“凡政事设施必欲有利于天下”（《明太祖实录》卷一六三）。作为普通官吏，应该做到“公家之事，知无不为”<sup>③</sup>。

所谓“公忠为国”，是以“公”为前提的，正所谓“公则无不明，正则无不

---

① [清]唐才常：《民主表》。

② [宋]杨时：《河南程氏粹言·论道》。

③ [唐]杨炯：《盐亭县令南阳邹思恭字克勤赞》。

达”(王阳明《山东乡试录》)。为官者只有做到公心、公正、公平,才能胸怀坦荡,才能忠于职守,为国事鞠躬尽瘁,殚精竭虑,发扬为民、为国、为天下的公忠精神。为官者“必务求兴天下之利,除天下之害”(《墨子·兼爱下》),要有先天下之忧而忧、后天下之乐而乐的思想境界。为官者对自己应有“公家之利,知无不为”,“临患不忘国”的规范要求,首先应发扬天下为公的精神,“乐以天下,忧以天下”(《孟子·梁惠王下》);其次灭私,荀子说“君子之能以公义胜私欲也”(《荀子·修身》),因此“治官事则不营私家,在公门则不言货利”(《说苑·至公》)。所以,为官者心中想的,口中说的,行之所为,都应是为民为国为天下,应“国耳忘家,公耳忘私,利不苟就,害不苟去,惟义所在”(《汉书》卷八《贾谊传》)。

在中国封建时代尽管并未出现公共领域和私人领域的明确分别,但家与国、己与群、小我与大我的利益矛盾则是客观存在的。荀子早就说过,人“力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也”(《荀子·王制》)。人之所以高于和优于万物且主宰万物,就在于人能组成群体,从而形成巨大的合力。荀子又从社会分工方面来说明个人对社会群体的依赖。由于任何人都“不能兼技”,人类只能通过分工协作而共谋生存。所以,他一再强调:“人生不能无群。”只有群体“和一”,个人才能安乐;若群体因争而乱,由乱而离、而弱,个人便无法安生。在中国古代,群体、整体通常是用“公”来表述的,因而“尚公”便成为中国传统伦理道德的基本精神。这就要求为官者在处理这些利益矛盾时,应当“天下为公”、“致公无私”、“先公后私”、“以公为贵”、“利济苍生”。

公为天下,系官员出仕之标准。“我之出而仕也,为天下,非为君也;为万民,非为一姓也”<sup>①</sup>的意思是“我之所以出来做官是为了天下,不是为了君主;是为了天下人民,不是为了皇帝一人”。“去私者,所以立公道也。唯公然后可以正天下”(《傅子·问政》)的意思是“去掉私情,是为了确立至公至正的原则,只有公正无私,然后才能匡正天下”。就像先圣王一样,“昔先圣王之治天下也,

① [明末清初]黄宗羲:《明夷待访录·原臣》。

必先公。公则天下平矣”（《吕氏春秋·贵公》），这是“利居众后，责在人先”的“先公”精神。

“天下为公”，作为大同世界的最高理想，一直激励着古往今来无数仁人志士为了国强民福而前赴后继、努力奔走，一直鼓舞着中华民族自强不息。中华伦理培育了一种整体主义精神，强调公私之辨，把“公义胜私欲”作为道德的根本要求，把“公”作为道德的最高标准，强化了对社会、对国家民族的义务之心和历史责任感。

## 2. 秉公去私

公正，作为对官德的要求，具体表现为办事公道、分配公平、用人公道、执法平等、为人正直、不徇私情。

公正是古代为政的重要准则，也是衡量官吏道德水准的重要标尺。“政者，正也。为政之道，莫若至公。”<sup>①</sup>公是为政的根本方法：“理人之道万端，所以行之在一。一者何？公而已矣。”为官能公则事成威立：“官无大小，凡事只是一个公。若公时做得来也精彩，便若小官，人也望风畏服；若不公，便是宰相，做起来也只只得个没下梢。”（朱熹《朱文公政训》）为官能公则得民拥戴：“以公灭私，其民永怀。”<sup>②</sup>为政秉公的具体要求乃是“人臣之公者，理官是器则不营私家，在公门则不言货利，当公法则不阿亲戚，奉公举贤则不避仇讎”（《臣轨·公正》）。

公正理所当然是作为国家和政府权力的执掌者——为官者最为宝贵的品格。社会生活当中，为官者是否公平公正，直接体现该社会的公正、公平程度，并且事关社会的稳定与发展。孔子认为，为官者公正，政令就畅通无阻，民风就会很好，其身正不令而行；其身不正，虽令不从。荀子认为，“以礼分施，均遍而不偏”是为人君者之要，其中的“均遍”和“不偏”就是公正，就是一视同仁。如果领导者不能做到公平公正、秉公办事，就会失去公信力，得不到群众的信任与

<sup>①</sup> [宋]司马光：《温国文正公文集·上太皇太后疏》。

<sup>②</sup> [明]杨昱：《牧鉴·治本》。



支持。唯公平、公正，方能实施有效的领导，反之将会导致混乱与无序。

清初朱舜水说“公则生明，廉则生威”（《伯养说》），说明为政必须用心公、持身廉。从为官公正与清明政治的关系方面论述公私的言论也不少，如“公者千古，私者一时”。秉公道，弃杂念，去私心，做到公而忘私，大公无私，这是从政者的必备素质，所谓公生明是也。凡事出以公心，事情就顺畅好办，矛盾纠纷就少；凡事出以私心，麻烦问题就多，弄不好还可能丢了乌纱。公道自在人心，老百姓对于从政者的做派自有公允的评判，所谓“政声人去后，民意闲谈时”。榆次老县衙有一副对联：“大其牖，天光入；公其心，万善来。”意思是说窗户开得大，阳光就享受得多；凡事秉持公心，各种善念善举就会出来。

一是秉公办事。公正，就是要公平合理地处理政事。荀子说：“凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也。”（《荀子·性恶》）只有公平合理地治理社会，才能断事正直而无冤枉，才能避免社会陷入偏激、无序状态。公平合理是指在办事情处理问题时，站在公正的立场上，按照同一标准和同一原则办事。人们都希望自己与别人一样受到同等的对待，企盼在法律面前人人平等，所谓“王子犯法与庶民同罪”。古人说，“国家大事，唯赏与罚，赏当其劳，无功者自退；罚当其罪，为恶者咸惧”（《贞观政要·封建》），讲的就是赏罚公平的重要性。因此，人们一直歌颂那些秉公办事、不徇私情的清官明主。据《后汉书》记载，董宣就是一位刚正清廉、不畏皇权的人。任洛阳令时，他勇斗湖阳公主（光武帝刘秀的姐姐），智捕凶犯，将其就地正法，被光武帝称为“强项令”。他的刚正倔强、不屈不挠，正是来自他的无私无欲、一身正气。

二是用人唯贤。公正还表现在用人上。所谓“内举不避亲，外举不避仇”，也就是要做到不因亲友而不予重用，不以私仇而排斥人才。古人十分称颂“尧有子十人，不与其子而授舜；舜有子九人，不与其子而授禹”，提倡任人唯贤，不任人唯亲。

唐太宗李世民在用人上不私故人。据《贞观政要·公平》载，唐太宗刚即位时，中书令房玄龄上奏说：“原来在秦府供职还没有得到官职的老部下在一起发

牢骚，说当初在李建成、李元吉府中干事的职位安排，都在他们的前面。”李世民说：“古代被称为最公平的人，大都说的是平等、以宽厚仁爱之心待人，而没有私心。……懂得治理国家的人，把天下作为人民的天下，对任何事物都没有私心。从前诸葛亮只是一个小国的宰相，他还说过，‘我的心如同一杆秤，不能以人缘关系来区别轻重。’何况我现在治理的是一个大国呢？……用人只看他能否胜任，怎么能够因交情的新旧而不平等看待呢！大凡有过一面之交还要亲近他，何况对故人能一下子忘掉吗？但才能如果不胜任，又怎么能够因为故交就优先提拔呢？现在不管这些人行不行，却只是说他们埋怨，这难道是至公之道吗？”

三是不谋私利。私利能使人丧失原则、丧失立场，所谓“偏在于多私”、“利令智昏”。私与公则势不两立，凡为官行私者必不公。因此，秉公要求“守正”与“去私”。“守正”要求“臣贵正，不贵权”<sup>①</sup>，铭记诸葛亮“吾心如秤，不能为人作轻重”的训诫，避免妨碍公正的六大因素——贪贿赂、任喜怒、党亲戚、畏豪强、顾祸福、计利害（真德秀《西山政训》）。“去私”要求行事“当不存趋吉避凶之见”，同时以亲义而远利自律。因此，只有不谋私利，才能光明正大、廉洁无私，才能主持正义与公道。

### 3. 刚直不阿

正直，指公正坦率、实事求是。行为端方为正，处事坦诚为直。清人管缘荫说：“正直为吾人最良之品性，且为处事之良法。”正直，是做人与处世最珍贵、最基本的品格。

《尚书·洪范》有“三德：一曰正直，二曰刚克，三曰柔克”，即一是正直，二是能刚，三是能柔，这是做人的基本道理。《周易·坤卦》指出：“直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。”意思是说，“直”是正，“方”是义。君子内以敬义正直内心，外以公正规范行为，天道和义务相结合，就有伟大的德行，所以保持正直、存有义务、弘扬德行，德行就不会孤立无援。

---

<sup>①</sup> [宋]程颢、程颐：《二程集》，中华书局1981年版，第978页。

以“直道”为官德治道，旨在道义论的。

孔子说“人之生也直”，荀子说“是谓是，非谓非，曰直”，《大戴礼记》说“君子直言直行，不宛言而取富，不屈行而取位”，南宋哲学家袁燮说“直者天德，人之所以生也，本心之良，未尝不直”（《絜斋粹言》），孔子主张“直道事人”、“直道而行”。为人处世，不计个人利害，唯以求真为善为准则，就是直道。

正直也是我国古代官德建设的重要组成部分，强调为官之人必须有公正廉直的道德操守。《贞观政要·公平》说：“理国之道，在于公平正直。”“君虽尊，以白为黑，臣不能听；父虽亲，以黑为白，子不能从。”（《吕氏春秋·应同》）另外还有“凡事只要看其理如何，不要看其是谁”等至深至明之语<sup>①</sup>。

吕本中《官箴》说：“当官之法，直道为先。”所谓“直道为先”，即谓治官治国，先以直道为德。孔子说“木受绳则直，人受谏则圣”（《孔子家语·子路初见》），视“直”为圣德，为从政者应有的道德素质。所以，在中国古代政治理念中，辅佐明君的，必是与“忠直”、“直谏”、“直言”、“直士”、“直行”、“正直”相伴随，“凡为吏之道，必精絮（洁）正直”（秦简《为吏之道》）。

安州都督吴王李恪多次出外打猎，对当地居民颇有些扰害，侍御史柳范向太宗揭发了这件事。李恪因此被罢了官，并削减了三百户的供养。太宗说：“长史权万纪事奉我儿，不能辅助他走正道，其罪当死。”柳范说：“房玄龄事奉陛下，还不能劝止陛下打猎，岂能单单怪罪万纪。”太宗大怒，把衣袖一甩就走了。过了好久，太宗又单独召见柳范说：“你为什么当面给我难堪？”柳范回答说：“陛下仁义贤明，所以臣不敢不竭诚愚忠。”太宗听了，脸色就和悦了下来。（《资治通鉴·唐纪十一》第195卷）

正直是人品的高境界，是一种高贵的人格。正直的人，心胸始终是坦荡的，正所谓“身正不怕影斜”。要成为一个大写的人、一个称职的从政者，就应该以正直为人生的坐标，使之成为自己立身处世的一种内在信念和毕生追求。倘若能

<sup>①</sup> [宋] 陆九渊：《陆九渊集·语录下》。

修炼到“表里俱澄澈，肝胆皆冰雪”，一身正气，刚正不阿，就会成为一个人格高尚的人。

## 五、勤勉：德之宝

勤勉，意思是努力不懈、勤劳不懈，就是用“勤”鼓励自我、鞭策自我、激励自我、要求自我。对官员来说，勤勉就是勤于政事、勤于本职、勤于干事。勤劳是世所公认的中华民族传统美德。

为官以勤，才能理政安民。古人说，天道酬勤，勤能补拙。“勤者，政之所要”，“业精于勤，荒于嬉”，“艰难困苦，玉汝于成”。唯有勤于学习、勤于劳作、勤于实践、勤于思考、勤于总结，方能除怠惰、摆脱迂腐、远离愚庸、日有所进、提升自我。

勤勉就是“专心致志，朝夕以思职事”，“毫不可经意”；就是随时处理职事，使“政有条理，事无留滞”。这是为官之道的基本要求，也是古代统治者大力推行的官吏基本道德规范。

### 1. 称职需勤

中国传统官德文化历来强调为官执政者必须做到“在其位”、“谋其政”、“尽其职”、“负其责”，不可消极怠惰、玩忽职守、丧失责任。

儒家的官吏道德论，强调做官为吏者，要勤政守职、敬业严密、尽心尽力、认真负责、不可懈怠、消极荒政。孔子的学生子张向老师请教如何为政时，孔子回答说“居之无倦，行之以忠”（《论语·颜渊》），意思是在位时不要疲倦懈怠，执行政令要忠心耿耿。当官从政讲勤，这是做人之所需、执政之所要、立身之所为。

勤政，古人常有如是观：“当官者一日不勤，下必有受其弊者。”<sup>①</sup>“为官只要廉勤。廉，分内事也。……勤，职当然也。”<sup>②</sup>“所谓勤得一日半日间功，审出许多隐弊情形也。”<sup>③</sup>“作邑之难，知其难，要专心致志，朝夕以思，自邑事外，一毫不可经意”。<sup>④</sup>

宋代名臣田锡进一步说明了官员要勤政敬业的原因：“百职如是，各举其业；千官如是，各得其人；则何忧事不允釐，何虑民不受锡。”（清·毕沅《续资治通鉴》）所有的官员都做到勤政敬业，则事情都能得到妥善处理，老百姓会得到好处。否则，官员都懒于政事，老百姓就要遭殃，就如清代良吏李文耕所说“官不勤则事废，民受其害”。

清代著名幕宾汪辉祖曾说，“清、慎、勤，三岁孩子说得，八十老翁做不尽”。汪氏曾与同事谈论清、慎、勤三者的关系，同事说“清”为第一，同僚们都随声附和；汪则说除非“勤”，其他两条都做不到，你即是清得一尘不染，但却晚起昼寝，约定的工作日程经常推迟，案件久审不决，文件迟迟不批，下僚就容易趁机插手作弊，这显然就“清”不了，还谈什么“慎”呢？为官重在“称职”，称职的根本是靠勤。勤有三益：可以免饥寒，可以远淫僻，可以致寿考。

曾国藩强调“勤”对于做官做事的重要性，他在《诫子书》里写道：“古之圣君贤相，盖无时不以勤劳自励。为一身计，则必操习技艺，磨炼筋骨，困知勉行，操心危虑，而后可以增智慧而长见识。为天下计，则必已饥已溺，一夫不获，引为余辜。大禹、墨子皆极俭以奉身而极勤以救民。勤则寿，逸则夭，勤则有材而见用，逸则无劳而见弃，勤则博济斯民而神祇钦仰，逸则无补于人而神鬼不歆。”

为官“称职在勤”，“勤于行则事治”，这便是为官之法、为官之德，亦是考核、奖惩、升降官吏的标准，以此使各级官吏勤政守职，尽力尽责，管理好政务。

① [清]郑端：《为官须知·莅事以勤》。

② [清]石成金：《嘉官捷径·廉勤》。

③ [清]石成金：《居官事宜·力勤》。

④ [宋]陈襄：《州县提纲·专勤》。

为官勤政，就是要脚踏实地、勤勤恳恳地为百姓多办好事、实事，即“为治者不在多言，顾力行耳。”（《汉书·儒林传》）为官者应做到“有利必兴，有害必除”（《公门不费钱功德录》），否则即使清廉谨慎，如不能为百姓谋福利，也算不上是一个好官，正如薛瑄在《从政录》中所说“亦有小廉曲谨，而不能有为，于事终无益”。

为民办事方为称职。居官不要钱、不贪赃还算不得好官，做官须替百姓办事才算为称职。若只是不要钱便觉可以问心无愧了，那么州县城隍庙里的神像，终日敛容端坐，已经够廉静的了，岂不是不需设置官府了吗？所以，南宋学者胡安国在《与子寅书》中告诫儿子胡寅说：“汝在郡，当一日勤一日，谋求所以牧民共理之意，勉思其未至，不可忽也。”如此，才能真正惠及百姓。如果只拿俸禄，不辛苦流汗为人民干事业，那是寄生的生活。

清代汪辉祖指出：“办理幕务，最要在勤。……一日积一事，两日便积两事，积之愈多，理之愈难，势不能不草率塞责。”（《佐治药言·勤为尽心之实》）真德秀认为，“业精于勤而荒于嬉，则为仕者不可以不勤”（《西山政训》）。

官员之政事，不仅重要，且繁多而常有难事。勤于理政，案无留牍，一日事一日清，这是对官员为政的基本要求。对于常常面临的繁难之事，若不敬业，何以能克难而进、有所收益。所以，官员更需要以焚膏继夜的精神来处理之。一些特别艰巨的事情，需要官员们一任接一任地做下去，需要官员们普遍地具有勤政敬业的精神。

## 2. 勤勉尽职

官员必须各司其职、忠于职守，所谓敬业、勤业。孔子多次谈到敬业，“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也”（《论语·子路》），“事君，敬其事而后食”（《论语·卫灵公》）。在孔子看来，敬业是“为官者”的天职。荀子也说：“守职修业，不敢损益，可传世也，而不可使侵夺，是士大夫官师之材也。”（《荀子·君道》）

朱元璋曾说：“天命去留，人心向背，皆决于此，甚可畏也，安敢安逸！”敬

业是做好任何事情的必然要求。对于官员而言，他们所做的事情，是关乎国家兴亡、社会发展和老百姓生活的，是整个社会中最重要的那些事，所以官员就更需要勤政敬业。

要做到敬业，就要有吃苦的准备，要有克难的决心，要深深懂得“做官都是苦事，为官原是苦人。官职高一步，责任便大一步，忧勤便增一步”（《呻吟语·治道》）、“其居此官，即欲尽此职；其行此事，即欲尽其心”<sup>①</sup>的道理，就是要牢牢记住“世上没个好做的官，虽抱关之吏，也须夜行早起，方为称职”（《呻吟语·治道》）；“居其位，无其言，君子耻之”（《礼记·杂记》），就是要努力做到“习勤劳以尽职”（《曾文正公全集·杂著》），真正实践“鞠躬尽力，死而后已”。

朱熹特别强调尽职尽责，主张“一日立乎其位，则一日业乎其官”。<sup>②</sup>他对几种不良官风提出了尖锐批评：一是“不见吏民”。当时相当一部分官员为图省事，“以不见吏民，不治事为得策”，对百姓的呼声不理不睬，以致“民有冤抑，无处伸诉”<sup>③</sup>。朱熹认为这种官员是“不仁之人”，已丧失了最起码的怜悯之心。二是“不肯任事”。一些官员懒惰成习，苟且偷生，不求有功，但求无过。朱熹批评说：“天下事所以终做不成者，只是坏于懒与私而已！懒，则士大夫不肯任事。……我只认做三年官了去，谁能闲理会得闲事，闲讨烦恼！我不理会，也得好好做官去。”（《朱子语类》卷109）三是办事拖拉。朱熹针对当时官府往往文案积压，许多事情久拖不决的情况，主张一日了毕一日事。他说：“当官文书簿历，须逐日结押，不可拖下。”（《朱子语类》卷112）四是贪图享乐。朱熹说：“今之仕宦不能尽心尽职者，是无那‘先其事而后其食’底心。”（《朱子语类》卷112）当官的首先想到的不是尽力职事、处理公务，而是如何吃喝玩乐，这与孔子“敬其事而后其食”（《论语·卫灵公》）的古训背道而驰。

对于官员的勤政敬业，曾国藩不光以自己的实际行动树立了一个典范，难能

① [明]宋纘：《古今药石》。

② 《朱熹集》卷24，四川教育出版社1996年版，第1032页。

③ [宋]黎靖德：《朱子语类》卷108，中华书局1986年版，第2686页。

可贵的是，他有很多思考和概括，成为官员在勤政敬业方面极佳的学习材料。曾国藩一生办事认真，心思缜密，后期因位高权重，更是日理万机，及至晚年右目失明，仍不愿假手他人，坚持亲手批阅公文。他还有写日记的习惯，一直到临死前一天才罢笔。曾国藩提出，为官者应有“五勤”：“一曰身勤：险远之路，身往验之；艰苦之境，身亲尝之。二曰眼勤：遇一人，必详细察看；接一文，必反复审阅。三曰手勤：易弃之物，随手收拾；易忘之事，随笔记载。四曰口勤：待同僚，则互相规劝；待下属，则再三训导。五曰心勤：精诚所至，金石亦开；苦思所积，鬼神迹通。”“五者皆到，无不尽之职矣。”<sup>①</sup>

官员固然要勤政，但不可“瞎忙”。如果事无巨细，一概躬亲，一竿子插到底，是于事无补的。这正如荀子所说：“明主好要，暗主好详。主好要则百事详，主好详则百事荒。”（《荀子·王霸》）据《三国志》记载：“蜀国正事无巨细，亮皆独专之。”诸葛亮尽管运筹帷幄，决胜千里，但由于难以克服“事无巨细”之弊，最终积劳成疾，年仅 54 岁就告别了未竟的事业。隋文帝也很勤政，但不知致治之要，到第二代就亡了国。“君闲臣忙国必兴，君忙臣闲国必衰”，所以说从政者应当“身在事之中，心在事之上”，集中精力，在解决主要矛盾上下大力气，可以取得纲举目张、事半功倍之成效。

### 3. 勤学不辍

古人早就认识到，“人不可无学”，主张“仕而优则学，学而优则仕”（《论语·子张》）。就是说，做官的事情做好了，如果还有余力，就更广泛地去学习以求更好；学习学好了，如果还有余力，可以去做官，以便更好地推行仁道。

“立身处世”需要学习。荀子认为，一个人要想在成年之后有所作为，少年时代就必须学习。他指出：“君子少思长，则学。”因为“少而无学，长而无能也”。正如《尚书·周官》指出的“不学墙面，莅事惟烦”，就是说不学习就犹如面对墙壁，什么也看不清楚，处理政务就会杂乱。因此，北齐颜之推在家训中告诫儿

---

<sup>①</sup> [清]曾国藩：《曾文正公全集·杂著·劝诫浅语十六条》。



子：“积财千万，无过读书。”人之所以要学习，是因为“玉不琢，不成器；人不学，不知义”（《礼记·学记》）。

“成圣成贤”需要学习。“成圣成贤”，是中国古代人生的最高理想。而要“成圣成贤”，就更离不开学习了。荀子说：“君子知夫不全不粹之不足以为美也，故诵数以贯之，思索以通之，为其人以处之，除其害者以持养之。”（《荀子·劝学》）就是说，君子知道学得不全不精就不算是完美，所以诵读群书以求融会贯通，用思考和探索去理解，效仿良师益友来实践，去掉自己错误的习惯性情来保持养护。此外，汉代王充认为“智能之士，不学不成，不问不知”（《论衡·实知》），宋代朱熹强调要“读书万卷”才能形成“圣贤心”。汉代扬雄也指出，人经过学习，“则恶日消，而善日滋”，不学，“则善日消，而恶日滋”（《法言·修身》）。正如王夫之所言，“人性固善，必导之以学”；“学则可以做圣，不学则无以成人”（《礼记章句·学记》）。

“从政为仕”更需要学习。一个人在从政为仕后，若想要做一个好官，取得好的政绩，更取决于潜心学习、增长才干。所以，荀子强调：“仕者必如学。”（《荀子·大略》）因为“不学，不成”，只有经过不断学习，才能适应工作的需要。孔子说：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”其中“好古”就是喜欢古代的文化，也就是勤于学习。《荀子·劝学》提出，“君子生非异也”，关键在于“学不可以已”，与其“终日而思矣，不如须臾之所学也”，若能做到“博学而日参省乎己，则智明而行无过矣”。

三国东吴名将吕蒙，年纪很小就参军，没什么文化，孙权就劝他多读书。他听了孙权的话，开始发奋学习，终日不倦，他所看的书，连老儒生都比不了。后来鲁肃提升，找吕蒙谈话。鲁肃拍着吕蒙的背说：“我以前说老弟是一介武夫，只有勇力，但是到了现在，学识也如此渊博，已经不是以前的吴下阿蒙啦。”吕蒙说：“士别三日当刮目相看。”他的好学赢得了孙权的夸奖：“人一边长大，一边这么学习，像吕蒙这样的，没人比得上。已经荣华富贵了，还能坚持学习，这样轻视财富、德才兼备的人来做国家的栋梁，那不是太好了么？”后来，吕蒙连

同孙权、陆逊一起出谋，设伏用奇，击败关羽，攻取荆州，立下大功。

先贤们还强调学习贵在践行。孔子说过，“学而时习之”，出仕是“时习之”的途径之一，也就是要把所学的、所修的东西应用到从政的实践之中。但是，修身学习是无止境的，从政可以更好地修身，也可以更好地推行仁道。孔子指出：“诵诗三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为。”（《论语·子路》）这指出如果不能学以致用，纵是读书再多，也是没有意义的。

古代这些贤哲大师，都是勤奋学习的典范。孔子的勤奋，表现在活到老学到老，七十高龄尚且“读《易》，韦编三绝”；大儒董仲舒的勤奋，表现在“三年不窥园”，苦读经典，废寝忘食；曾国藩治军之余，坚持学习，有记载“公之在营也，未明即起，出巡营垒，阅操练，日中清理文卷，接见宾僚，以其余时披览书史，不使身心有顷刻之暇”。<sup>①</sup>

## 六、谨慎：德之聚

谨慎，《辞海》的解释是：小心慎重。谨慎也有郑重、恭敬的意思。《汉书·成帝纪》记载：“元帝即位，帝为太子，壮好经书，宽博谨慎。”刚毅说：“行不放逸，语不宜泄，谓之慎。”（《居官镜·臣道》）意思就是一言一行，小心慎重。谨慎现在主要指对外界事物或自己的言行密切注意，以免发生不利或不幸的事情。

为官尤须谨慎。谨慎才能成就大事业，不谨慎则往往会招来祸患和失败。老子说：“百事之成，必在慎之”。武则天《臣轨·慎密》要求：“夫修身正行，不可以不慎；谋虑机权，不可以不密。忧患生于所忽，祸害兴于细微。人臣不慎密者，多有终身之悔。故言易泄者，召祸之媒也；事不慎者，取败之道也。……非所言勿言，以避其患；非所为勿为，以避其危。”明代名臣薛瑄说：“圣贤成大事業者，从战战兢兢之小心来。”（《从政录》）成都武侯祠有一副对联写道：“成大

<sup>①</sup> [清]黎庶昌：《曾文正公年谱》卷六·咸丰十年。

事以小心一生谨慎，仰宗臣之遗像万古清高。”

可见，谨慎是多么重要。“从官贵恭慎，立身贵廉明。”为官者居要职，手握重器，权力大，责任重，更要克己奉公，戒慎恐惧，谨言慎行，遵纪守法，殚精竭虑，恪尽职守，慎始敬终，谨防过失。

### 1. 戒慎恐惧

“戒慎恐惧”出自《礼记·中庸》：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”其意是：君子就是在别人眼睛看不到的地方，要谨慎小心；在别人听不到的地方，要警惕注意。隐秘的事情，没有不被人发现的；细微的事情，没有不显露出来的。所以，君子在个人独处的时候，也要谨慎警惕。

君子为政有道，必须戒慎恐惧。王阳明说：“戒慎恐惧，是致良知的功夫”。《礼记·大学》有言：“一人僨事，一人定国。”意思是国君说一句错话就可以使事业失败，谨慎处事就可以使国家安定，说明治国者必须小心谨慎。北宋王禹偁《待漏院记》中说：“一国之政，万人之命，悬于宰相，可不慎欤。”意思是说，一个国家的大政，数以万计的人的性命，掌握在宰相一个人的手里，说话办事，不谨慎行吗？北宋杨时《河南程氏粹言·论事》收录其师程颐语：“天下之事，苟善处之，虽悔，可以成功；不善处之，虽利，反以为害。”

古人坚持以恐惧修身，时时心怀敬畏。敬，《说文解字》解释为“肃也”，意思是要恭敬、端肃；《礼记·曲礼》注释为“在貌为恭，在心为敬”。“敬”常与“畏”连用。“敬畏”是既敬重又畏惧。敬畏强调发自内心的敬重与自觉，不单单是畏惧。人生在世，必须有所敬畏，要秉持一些基本的原则和操守，知道哪些事情该做，哪些事情不该做。古代很早就有“敬，德之聚也，能敬必有德”（《左传·僖公三十三年》）、“畏则不敢肆而德以成，无畏则从其所欲而及于祸”（《呻吟语·修

身》)、“天下大事，成于惧而败于忽”<sup>①</sup>等告诫。孔子说：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”明代大儒方孝孺说：“凡善怕者，必身有所正，言有所规，行有所止，偶有逾矩，亦不出大格。”北宋诗人林逋强调：“恐惧者修身之本，事前而恐惧则畏，畏可以免祸；事后而恐惧则悔，悔可以改过。夫知者以畏消悔，愚者无所畏而不知悔。故知者保身，愚者杀身，大哉，所谓恐惧也。”（《省心录》）

官场自古多凶险。在官场的地位越高，权力越大，也就越危险。当一个人向权力的金字塔顶越爬越高时，最重要的位子也就变得越来越少。与此同时，掌权者所面临的各种危险也在逐步增大。常言道，“高处不胜寒”，说的就是这个道理。身居高位的人不比下面的人更轻松、更安全，如果不小心谨慎，轻则丢官受贬，重则性命难保；有时甚至一个表情不对，都会丢了自己的性命。

汉末的蔡邕是位划时代的大书法家，他女儿是有名的蔡文姬。他曾被大老粗董卓重用，后来董卓被杀时，他只是叹了一口气，被在一边的王允听到了，王允勃然怒斥他：“董卓国之大贼，几倾汉室。君为王臣，所宜同忿，而怀其私遇，以忘大节！今诛有罪，而反相伤痛，岂不共为逆哉？”结果蔡邕也被杀了，仅仅因为他不合时宜地叹了一口气。

古话说，伴君如伴虎。在皇帝身边当差，位高权重，十分风光，但风险也很大，犹如在龙潭虎穴口行走，说不准哪天就把自己搭进去了。皇帝有至高无上、生杀予夺的权力，可以翻云覆雨、为所欲为，况且天威难测，“龙鳞”不可逆，言行稍有不慎，就可能掉脑袋，甚至祸及全家乃至九族。如果有政敌陷害、小人进谗，那就必死无疑了。当然，绝大多数臣子都懂其中的道理，在皇帝身边做事没有不小心翼翼、战战兢兢的。

据《汉书·霍光传》载：“出入禁闕二十余年，小心谨慎，未尝有过，甚见亲信。”西汉时期，大将军霍去病的同父异母兄弟霍光被任命为光禄大夫，每当皇帝出行，霍光总跟随左右。他出入皇宫总是处处小心，事事谨慎，从未出任何

---

<sup>①</sup> [宋]吕祖谦：《东莱集》。

差错。汉武帝十分宠信他，封他为大司马。汉武帝死后，他与御史大夫桑弘羊辅佐汉昭帝刘弗陵执政，真可谓“小心行得万里船”。

曾国藩也深谙其中的道理，在为人处世上显得极为小心谨慎。他总是反复叮嘱儿子曾纪泽要谨慎立身治事，甚至在大门外不要悬挂“相府”、“侯府”之类的匾额。他说：“余尝谓享名太盛，必多缺憾，我实近之；聪明太过，常鲜福泽，尔颇近之；顺境太久，必生波折，尔毋近之。”“惟圣眷太隆，责任太重，深以为危，知交有识者亦皆代我危之。只好刻刻谨慎，存一临深履薄之想而已。”从曾国藩的这些话中，可以看出他心里的确有种“高处不胜寒”的感觉，深恐位高权重给自己和家人招来祸患。

从政者要做到戒慎恐惧，并不容易。《菜根谭·应酬》篇说：“遇大事矜持者，小事必纵弛；处明庭检饰者，暗室必放逸。君子只是一个念头持到底，自然临小事如临大敌，坐密室若坐通衢。”其大意是：有一种人遇到大事的时候，会竭力表现出庄重严谨的态度，就可以知道他在平时处理小事，必定放纵松弛。又有一种人处在大庭广众之中，很注意检点文饰自己的言行，可以知道他在私下不为人见的时候，一定放逸散漫。真正涵养道德学问的君子，只是把持住一个念头真诚平等到底，诚于中必形于外，自然处理小事也像面对强大的敌人一样谨慎持重，独自坐在隐秘的房间也像坐在四通八达、人群熙攘的大街上一样守礼严肃，丝毫不敢放逸。

正所谓“防人不如防己”，要做到万无一失，还要“慎独”。曾国藩曾告诫弟弟曾国荃说：“慎独则心安。自修之道，莫难于养心，养心之难，又在慎独。能慎独，则内省不疚，可以对天地质鬼神。人无一内愧之事，则天君泰然，此心常快足宽平，是人生第一自强之道，第一寻乐之方，守身之先务也。”（《日课四条》）

## 2. 谨言慎行

谨言慎行，一直是古之圣贤所倡导的。《诗·小雅·巷伯》有“慎尔言也”的告诫；孔子有“敏于行而纳于言”、“一言可以兴邦”的倡言；西汉经学家刘向有“君子慎言语矣，毋先己而后人；择言出之，令口如耳”（《说苑·政理》）之

名言；清代学者朱经有“出言不慎，祸机所伏”的忠告。所以，“听言不可不广，不广则庶几壅。择言不可不慎，慎则庶几无误”（《宋史·乔行简传》）。

官员是公众人物，一言一行备受世人关注，再加上其工作性质的特殊性，以及受官场上各种复杂的人事关系的制约等，这些都要求其处事小心谨慎。所以，唐朝宰相苏瓌在《中枢龟镜》中告诫儿子：“非所议者，勿与之言。”薛瑄在《从政录》中说：“守官最宜简外事，少接人，谨言语。”

唐代刘禹锡《口兵诫》云：“五刃之伤，药之可平，一言成痼，智不能明。”宋代胡宏《胡子知言·文王》云：“行谨则能坚其志，言谨则能崇其德。”明代张居正《赠毕石菴先生宰朝邑叙》云：“惧则思，思则通微；惧则慎，慎则不败。”汪天锡《官箴集要·正己篇》云：“为官最宜安重。下所瞻仰，一发言不当深愧之。”“轻言则纳侮。”“轻言戏谑最害事。盖言不妄发，则出言而人信之；苟轻言戏谑，后虽有诚实之言，人亦弗之信也。”上述各论，讲的都是慎言慎行。

唐太宗李世民就要求自己慎言。据《贞观政要·慎言语》记载，贞观八年，唐太宗对身边的侍臣说：“言语是君子德行的重要表现，话要说得合适，谈何容易？就是平民百姓，说出一句不好听的话，人们还会记在心里，成为他的耻辱。何况是一国的君主，说话更不能有所闪失，否则所造成的损失是极大的，平民百姓怎能与之相比。我经常以此作为警戒。隋炀帝初次驾幸甘泉宫时，对泉水山石还算满意，却责备没有萤火虫，于是下令道：‘大量捕捉萤火虫放到宫中照夜。’主管官署急忙派遣几千人去捕捉，送了五百箱萤火虫到宫旁。小事尚且是这样，何况那些大事呢？”魏征回答说：“国君处于天下最崇高尊贵的地位，说话如有失误，古人认为就像日食月食一样，人们都能看见。因此，实在应当像陛下这样警戒慎重。”

唐太宗还说：“朕每日坐朝，欲出一言，即思此一言于百姓有利否，所以不敢多言。”因此，有关国计民生的重大事项做出决策时，更应该慎之又慎，必须反复论证，多方听取意见，正如宋人陈襄所说，“官司凡施設一事情，休戚系焉，必考之于法，揆之于心，了无所疑，然后施行。有疑，必反复致思，思之不得，

谋于同僚”，否则“宁缓以处之，无为轻举以貽后悔”（《州县提纲·疑事贵思》）。

古人认为，位居人上的官员，一番言语，一番沉默，一动一静，都受到别人的仰视，不能不小心谨慎。清人高廷瑶指出：“夫居官之要，莫要于谨言慎行。举止戒浮动，说话戒夸张。上官及朋友有事相商，不可漏泄，所谓凡事不密则害成也。”<sup>①</sup>平常家居时，勤加守持，不可放纵自己；到治理政事之时，容貌举止有可取之处，进退有度，言语平和谨慎，处理事务稳重，这样就不会失去礼节规矩了。汪天锡认为，“常默最妙。己心既存而人自生敬”（《官箴集要·正己篇》）。

做到谨言慎行，首先要深思熟虑，三思而后行。清人张运青说：“处事当熟思审处。熟思则得其情，缓处则得其当。”（《治镜录集解》卷下）每遇到一件事情，都要进行详细的调查研究，掌握充分而全面的情况，反复思考，得出解决的办法，没有疑问了，再付诸实施。

其次要善于见微知著，把握细节。祸福从微小始。古人讲，“积羽沉舟”、“君子禁微”。居官之道，注重微小处，才有大有终，“凡大事皆起于小事，小事不论，大事又将不可救。社稷倾危，莫不由此”（《贞观政要·政体》），“勿轻小事，小隙沉舟；勿轻小物，小虫毒身”（《关尹子·九药》），“不虑于微，始貽大患；不防于小，终亏大德”（王夫之《读通鉴论》）。古人云，“将飞者翼伏，将奋者足踞，将噬者爪缩”<sup>②</sup>，“千里之堤，溃于蚁穴”，为防止“涓流不止”引出“溪壑成灾”，就必须见微知著，防患于未然。

### 3. 慎始敬终

“慎始敬终”最早见于《礼记·表記》：“事君慎始而敬终。”

慎始，就是慎重地对待事情的开始，一经发现不良思想苗头和出格行为，必须坚决及时制止，行所当行，止所当止，确保有一个良好的开端，防止一念之差，小的问题日积月累，一失足成千古恨。

① [清]李庚乾：《佐杂谱》卷上《总论》。

② [清]沈德潜：《古诗源·古谚古语》。

敬终，就是“慎终如始”。《尚书·旅獒》曰：“为山九仞，功亏一簣。”最后关口的松懈，往往会导致功败垂成。道德修养的努力，最容易在平安的环境中松懈下来。因此，人们在道德修养和行为实践中，要努力做到居安思危、持之以恒、居功不骄。

“慎始”作为万物之端，是走向成功的第一步，是抵挡诱惑的第一道防线；“敬终”作为道德修养的方法，是人生进德修业的最后结果，是功德终成的圆满句号。完成了两者之间从自我约束到德性圆满的自我升华，就做到了慎终若始、善始善终。

从政者要善终，必先慎始。《礼记·经解》说：“君子慎始，差若毫厘，谬以千里”。意思是说，出发点上差一点，目的就会差千里，甚至南辕北辙。老子曰：“笃初诚美，慎终宜令。”一个人要慎终，要从慎始开始，抓住了慎始，也就为慎终打下了基础。

对从政者来说，要做到慎始慎初，并不那么容易。

明人张瀚《松窗梦语》里有这样一个故事：一天，明代兵部尚书王廷相乘轿外出刚好遇上大雨，轿夫恰巧穿了双新鞋，开始时，轿夫非常小心，总是“择地而行”，怕弄脏新鞋，后来一不小心，踏进了泥水中，之后便“不复顾惜”，无所顾忌地在泥水中走下去。王廷相感叹道：“居身之道，亦犹是耳，倘一失足，将无所不至矣！”

大凡生活中身败名裂的事，大多始于“第一次”，就像那位轿夫新鞋踩泥的“第一脚”是“净”和“脏”的分界线一样。有些人正是对“第一脚”、“第一次”、“第一口”由小心谨慎到“不复顾惜”，进而“破罐子破摔”，才弄得“一身污浊”，受人鄙视和唾弃。鉴于此，在形形色色的诱惑面前，在看似正当的理由面前，官员要经得起诱惑，学会拒绝，把好第一关，防一念之差而误入歧途，防一时冲动而失去理智，防一步不稳而跌落泥坑，防一蚁之穴而毁掉千里长堤。

不仅要慎始，而且要慎终。《左传》说：“慎始而敬终，终以不困。”《尹文子·大道上》也说：“始终相袭，无穷极也。”坚持慎终如始，可以磨砺人的意志。恪守



慎终如始的原则，就能做到如《礼记·中庸》里所说的“遵道而行，半途而废，吾弗能已矣”。坚持慎终如始，还有助于人修身养德。它不仅使人“修道如初，得道有余”，而且使人“不以德厚而矜物，不以身尊而骄民”。

但是，慎终如始，对历代统治者来说都是一个严峻的课题。做到慎终如始，确实不是件易事。尽管如此，有作为的执政者依然积极而勇敢地面对它、正视它。因为他们懂得，只有慎终如始，才能使基业永固。老子很早就说过“慎终如始，则无败事”，《庄子·人间世》说“其作始也简，其将毕也必巨”，《贞观政要·灾祥》也说“有始有卒，所以崇其基也”，这与元代名臣张养浩所说“为政者不难于始而难于克终也。初焉则锐，中焉则缓，末焉则废者，人之情也。慎始如终，故君子称焉”（《牧民忠告》卷下）是同样的道理。

贞观十二年，唐太宗问身边的大臣：“为什么自古善于治国的，大多不能坚持到最后？”魏征回答说：“自古以来，帝王刚即位的时候，都想励精图治，效法尧、舜；而一旦太平了，就骄奢放纵起来，不能善终。做臣子开始被任用的时候，都想辅佐君主，为国效力，效法稷、契；而一旦富贵了，就想保全官位，不能把忠诚节操保持到底。如果使君臣始终不懈怠，都能坚持到底，那么不必担心国家治理不好，还可以超过前古盛世。”贞观十三年，魏征担忧唐太宗不能自始至终坚持励精图治、勤俭节约，针对唐太宗近年来喜欢奢侈放纵的情况，他上书规劝唐太宗要善始善终。唐太宗看了奏疏没有生气，反把魏征的奏折挂在屏风上，早晚恭读，还赐给魏征黄金十斤、良马两匹。（《贞观政要·慎终》）

善始不易，善终更难。要做到善始善终，始终如一，尤其要注意防止心力的懈怠。人生的历程，犹如流水中行船、山丘中跋涉，心志要专一、心力要坚毅，如果松懈怠忽、随波逐流，就难逃触礁翻船、失足落崖的厄运。所谓功亏一篑，一失足成千古恨是也。

古来未能慎终如始、晚节不保者不在少数。北宋的寇准，为人刚直而敢于言事，因抗辽有功被提升为宰相，受到天下万民的景仰。当时民间就流传有“欲得天下好，无如召寇老”的说法。但是，晚年的寇准，在个人生活上追求新潮和时

尚，喜好歌舞和酒宴。他的酒量很大，有的手下为了博取寇准的欢心，便强行喝酒，结果有几位竟因此丧命，其家属直闹着要打官司。由于家中经常举办大型歌舞晚会，寇准下令在其豪宅中到处都点上蜡烛，即使厕所、马厩里也不放过。每当歌舞结束，寇准都会慷慨地对演员们进行赏赐。他的一位小妾曾做了一首诗劝诫：“一曲清歌一束绫，美人犹自意嫌轻；不知织女寒窗下，几度抛梭织得成！”谁料寇准竟不以为然地回应道：“将相功名终若何，不堪急景似奔梭；人间万事何须问，且向樽前听艳歌！”像寇准这样的生活作风注定要成为政敌攻击的靶子，加上晚年的寇准自命缔结“檀渊之盟”有功，时常表现出居功自傲的苗头。结果，朝中另一位大臣王钦若便乘机向皇帝说寇准的坏话，最终寇准丢掉了宰相一职，被贬到遥远的雷州担任小官。一代名臣善始而无善终，千百年来引来人们无数的慨叹。

官愈宦成，务惜晚节。做官开头固然难，然而更难的却是终了，所以官每怠于宦成，谤多起于离任。许多官吏都是在离任或即将退休时犯了错误，后悔莫及。

明朝吕坤说：“防欲如挽逆水之舟，才歇力便下流；力善如缘无枝之树，才住脚便下坠。是以君子之心无时而不敬畏也。”（《呻吟语·存心》）“编筐编篓全在收口，慎终如初少败事”，为官者要自觉放下资深的包袱、功高的包袱、位尊的包袱，慎始敬终，终生谨慎，为自己的人生画上一个圆满的句号。

## 七、清廉：德之本

清，清白，干净；廉，不贪污。所谓清廉，指的就是不贪财货，立身清白无污。这一准则要求为官者秉公执法、正直无私，不因财贿而出卖良心和原则。

清廉，在传统文化中被视为“为政之本”、“人生之大纲”。古人常有如是观：“廉者，政之本也。”（《晏子春秋·内篇杂下》）孟子明确“廉”就是不苟取，“廉”者就能得到尊重，“可以取，可以无取，取伤廉”（《孟子·离娄下》）。荀子也提到“廉节”，“贪利者退而廉节者起”（《荀子·君道》）。可以说，廉洁是为官之本。

王夫之认为：“清也，慎也，勤也。而清其本矣。”（《读通鉴论》卷十一）

廉，是中国传统伦理思想的重要内容。古人很早就有“廉”的观念，《周礼·小宰职》说：“以官之六计，弊群吏之治，一曰廉善，二曰廉能，三曰廉敬，四曰廉正，五曰廉法，六曰廉辨。”意思是说，考察官吏的治绩优劣要从善、能、敬、正、法、辨六个方面进行，而六种行为和品德都冠以“廉”字，意思是“既断以六事，又以廉为本”。屈原说“宁廉洁正直以自清兮，谁知吾之贞廉”（《楚辞》）。清初学者顾炎武也说：“礼义，治人之大法，廉耻，立人之大节”（《日知录·廉耻》），可见“廉”在“官德”中的地位。“为政之要，曰公与清”（林逋《省心录》）、“惟公则生明，惟廉则生威”<sup>①</sup>等论述，都强调了为官守廉之重要。

### 1. 为官之本

清廉既是立政的根本，又是为官最基本的品格要求。清廉是为官立政的分内事，因而为官者应当自觉保持清廉的情操。清廉内则律己修身，外则表率服众。秦代《为吏之道》把“清廉毋谤”列为吏的五善之一，汉代董仲舒则以为“至廉而威”，他们都认识到只有廉洁奉公方能树立榜样和威信。唐代武则天《臣轨》盛赞“廉平之德，吏之宝也”；唐代诗人杜荀鹤有诗云“字人无异术，至论不如清”，把清廉置于为官立政的万善之首；北宋陈襄《州县提纲》讲到“居官不言廉，廉盖居官者分内事”；南宋赵鼎诫子孙：“凡在仕宦，以廉为本。人之才性各有短长，固难勉强，唯廉勤二字人人可至。”（《家训笔录》）真德秀在《西山政训》中强调为官必须律己以严：“万分廉洁，止是小善一点，贪污便为大恶不廉之吏。”清代陈弘谋《从政遗规》更加透彻地指出：“清乃官箴之始基，不足恃也。居官者以廉之一节自满，而种种戾气秕政伏焉。”宋代吕本中《官箴》提出“清、慎、勤”是居官诀要，后来康熙御书这三字，刻石赐内外诸臣作为座右铭，尤以清廉作为整饬吏治的首要任务。可见，自古以来，中国的有识之士不是把为官清廉当做一种道德理想来追求，而是作为从政为官最基本、最起码的道德规范来要求。

<sup>①</sup> [明]洪自诚：《菜根谭·概论》。

古代的清官廉吏，无不视廉洁如性命，不荡于富贵、不蹙于贫贱、不屈于威武，坚持做到廉洁从政。

清廉是公平执法、树立权威的前提。古人坚信，“至廉而威”（《春秋繁露·五行相生》）。汉代马融认为，为官者应“立身惟清，清则无欲，方可廉己治人”，元代揭傒斯强调“廉非政之极，而为政必自廉始”（《揭傒斯全集·文集》卷三），他们无不强调清廉是德政的基础和前提。所以，战国时史疾提出：“任置官吏，必曰廉洁胜任。”因为只有清廉才能保证官员公正执法，正如王安石所说：“吏不良，则有法而莫守；法不善，则有财而莫理。”这就是说，只有为官清廉才能做到“寡欲”、“心平”，才能做到严格执法，否则推行法制就没有保障。与此同时，只有官员廉洁才可以服人。东汉王符在《潜夫论·实质》指出“清廉洁白”，乃“化之本也”，即强调清廉是教化民众的根本。也就是说，官员只有廉洁，才能在群众中树立自己的威信，使人心悦诚服，做到令行禁止，提高政府的执政能力，保证政府权力的正常运行。因为清廉则寡欲而存公心，公正则处事妥帖以理服众而政通人和。元成宗非常重视吏治，再三强调：“诸牧民官不先洁己，何以治人！”正是这种观念的作用，终于在明代中期形成了一条影响深远的官箴：“吏不畏吾严，而畏吾廉；民不服吾能，而服吾公。公则民不敢慢，廉则吏不敢欺。公生明，廉生威。”（《清碑·官箴》）意思是说，下属官吏敬畏我，人民信服我，就在于我秉公办事、清正廉洁。公正使权力圣明，清廉使官吏有威信。为官清廉，才能受到上级的赏识，得到百姓的爱戴，自己也能身心安然。

为政清廉是维护政权和社会稳定的基础。为官清廉，才能治国安民，使天下太平。古人云：“欲治国，则必先重吏治；欲治吏，则必先重清廉。”官吏的道德，是国家健康的表现、百姓和睦的条件、天下太平的前提。《管子·牧民》篇说：“礼、义、廉、耻，国之四维，四维不张，国乃灭亡。”礼、义、廉、耻四德为维系国家生存发展的根本道德，而在四德之中，“廉”实际上处在核心地位。廉者必知耻，知耻则知廉。《礼记·礼运》篇说：“大臣法，小臣廉，官职相序，君臣相正，国之肥也；天子以德为车，以乐为御，诸侯以礼相与，大夫以法相序，士以信相

考，百姓以睦相守，天下之肥也。”这就是说，大臣守法，官吏廉洁，官职有一定的次序，君臣有正常的关系，这才是健康的国家。譬如乘车，天子以德为车，而乐就是车的驾驶者，诸侯以礼相交接，大夫以法度为次序，士以信义相考较，百姓们彼此和睦相处，这才是健康的社会。顺治皇帝对此做了更为翔实的阐述：“大臣不廉无以率下，则小臣必污；小臣不廉，无以治民，则风俗必坏。”他把官风与民俗联系起来，认为官场腐败堕落是民俗浮薄的内在诱因，官吏不廉，上行下效，社会风气必然恶化，强调清廉是官员履行教化、抚绥百姓的职责所在。明朝朱元璋训谕地方官“惟廉能约己而利人”，清代顺治皇帝在即位诏中倡言“国家安危全系官僚之清廉”，可见我国历代吏治非常重视涵养官吏清廉品格，将其提高到维系国家兴亡盛衰的高度来认识，并注意在实践中不断总结丰富清廉德教的传统。

相反，官吏不廉则危害极大。历代政治家、思想家在总结、反思历代兴亡的历史教训后深深地认识到“廉则兴邦，贪则亡国”的道理。对此，王夫之痛心地说“贪愈甚，政益乱，民益死，国乃以亡”（《读通鉴论》），清顺治帝指出“贪官蠹国害民，最为可恨”、“贪官不惩，民生不安”、“治国安民，首在严惩贪官”（《大清世祖皇帝实录》）。不仅如此，他们进一步从不同角度探讨了贪污怎样危害国家政权的形式和规律。一是贪污破坏国家政权存在的政治基础。吏治腐败，必然导致天下大乱，政权衰亡，正所谓“吏不廉平，则治道衰”（《汉书·宣帝纪》）、“为主贪，必丧其国；为臣贪，必忘其身”（《贞观政要·贪鄙》）。二是腐败败坏社会道德、祸害社会风气。三是腐败会葬送自己、祸及家人。自古以来，从未听说官吏有死于冻饿的，而死于财、酒、色、乐的却代代都有。商初政治家伊尹指出：“惟兹三风十愆，卿士有一于身，家必丧。”这里所谓的“三风”就包括“贪求财物，追逐女色”等在内的“淫风”，所谓的“十愆”也包括“殉于货色”在内。东汉严遵也认为“货利者，丧身之仇”，顺治帝也训谕臣子“多欲者必放于利，放于利必重贿。贿聚于公则国敝，聚于私则家危”（《资政要览·窒欲》）。

古代官德把清正廉洁作为官吏的重要职业道德。数千年来，人民也无不把清

正廉洁作为衡量官吏的根本标准。宋代清官包拯说：“廉者，民之表也；贪者，民之贼也。”在古代中国，清廉是对为官为吏者的基本道德要求，即不取不义之财，不贪不义之利。“公生明，廉生威”，千百年来无数事实证明，清廉乃为官之本也。

## 2. 节欲守廉

保持廉洁的品格，关键是要能够做到清心寡欲，甘心过淡泊的生活。古人看到，为官之要在清廉，在于以清廉之心尽己之力。“莅官之要，曰廉曰勤”，“且人孰不知廉吾分内事也。……故其要莫若清心。心既清则鸡鸣听政，所谓一日之事在寅也；家务尽屏，所谓公而忘私也。勿以酒色自困，勿以荒乐自伐也”<sup>①</sup>。就是说，心中无私欲杂念，胸中装满着尽心公职而为，有此番清心所为，也才有清政之实。有德的官吏，乐道而忘贱，故名不动于心；乐道而忘贫，故利不动于志。职繁而身愈逸，官大而事愈少，静而无欲，淡而能闲，以此修身，乃可谓得为官之道。

古人认为，节制欲望是修身养性之道。《尚书·皋陶谟》篇云：“无教逸欲有邦。”意思是说，不使人们贪图安逸、滋长私欲，国家就会长存。孟子提出“养心莫善于寡欲”，《荀子·儒效》也讲“志忍私然后能公”，意思是说在意志上能够抑制私欲然后才能为公。北宋张载《正蒙·有德》篇云：“荣利非乐，忘荣利为乐。”意思是说，名利并不是可高兴的事，只有头脑中没有名利才值得高兴。宋代林逋《省心录》说：“为善者不云利，逐利者不见善。”清代名臣陈弘谋说：“汉人取吏，曰廉、平、不苛……人须心中无欲，方能心平。心平方能事平。故廉又为平之本。”（《在官法戒录·总论》）明代徐榜说：“世情宜淡，立志贵刚。刚则欲不能出，淡则欲念不起。”这些都说明寡情少欲是清廉为官的前提。“惟士之廉，犹女之洁，一朝点污，终身玷缺”（《宦游日记》），这句话的意思是，廉洁就像少女的贞洁，一旦被玷污了，就会终身留下污点缺憾。

<sup>①</sup> [南宋]胡太初：《昼帘绪论·尽己》。

孔子说“食色，性也”，说的是人的欲望是客观存在的。“欲虽不可去，求可节也”（《荀子·正名》），说的是人的欲望是不能消灭的，但对欲望的追求是可以节制的。这对于当官者尤为重要和必要。西晋傅玄《傅子·曲制》篇云：“天下之福，莫大于无欲；天下之祸，无大于不知足。”“欲而不知足，失其所以欲；有而不知止，失其所以有。”（《史记·范雎蔡泽列传》）所以，要对欲望有所限制和知足，因为“有以欲多而亡”（《淮南子·诠言》）、“如不知足，则失所欲”（《三国志·魏书·王昶传》），贪得无厌，反而会丧失其想要得到的。这是符合辩证法的。

贪往往与欲联系在一起，由欲而起。欲不把握度，则成了贪。“有欲则不刚，刚者不屈于欲”（《河南程氏粹言·论学》），意思是有物欲不会刚直，刚直之人不会在物欲下屈服。有的领导之所以在权、钱、色等的诱惑下坠马，究其根源无不是为欲所困、为欲所害，权力欲、金钱欲、美色欲、名利欲、占有欲、享受欲太盛。要防止贪污，就要摒弃私欲。明代杨昱《牧鉴》引广昌何氏言，“居官须要淡薄，若欲美食美衣，则俸禄有限，必至贪财。”清代汪辉祖也认为当官“不节必贪”。而禁戒贪污就必须摒弃个人私欲，否则贪婪妄取，形同强盗。元代叶留《为政善报事类》首列“家无私积”和“公廉律身”的历代典范，把禁戒贪污置为廉政善报之初阶。因贪污导致败名丧德、亡身覆宗，历代更不乏警训，元代张养浩《牧民忠告》认为贪冒获罪“上孤国恩，中貽亲辱，下使邻朋蒙诟包羞”，唐代元载的六百斛胡椒与清代和珅万贯家财，也成为贪污聚敛貽笑天下的话柄。

要成为廉洁的官员，就要做到“甘心淡泊，绝意纷华，不纳苞苴，不受贿赂，门无请谒，身远嫌疑，饮食宴会，稍以非义，皆谢却之”<sup>①</sup>，正如白居易在《狂言示诸侄》中所说“裘暖过冬，一饭饱终日，勿言舍宅小，不过寝一室，何用鞍马多，不能骑两匹”，否则“服玩必华，饮食必珍，非有高货厚禄，则必巧为计划，规取货利，勉称其所欲。一旦以贪污获罪，取终身之耻，谁可救哉”<sup>②</sup>。因

① [元]徐元瑞：《史学指南·吏员三尚》。

② [宋]刘清之：《戒子通录》。

此，为官者一定要严格要求自己，特别是在可取与不可取之间要站稳脚跟，如若不然，“利径一开，万难再窒”，因为“其始偶然，继乃常然，久且习为固然而忘其所以然”（汪辉祖《学治臆说》），结果口子越开越大，一旦罪行败露，不但危及自身，而且累及家人，到时悔亦晚矣。

事因知足心常乐，人到无求品自高。不贪是清白的沉淀剂，为官者为己的欲望越小，清白的空间就越大。俗话说，“人生不被私欲牵，不是神仙胜似神仙”，“辛苦忙碌几多愁，你争我夺何时休，人生放下名和利，心旷神怡任遨游”，都是在告诫人们不贪私欲、清白做人。治腐之本在于治人，治人之本在于治心，治心之本在于治欲，正像朱熹所说的那样，对于“人虽不知而已独知之”的事，要“尤加谨焉”，以使“遏人欲于将萌”，使其不滋长于隐微之中。

“贪如火，不遏则自焚；欲如水，不遏则自溺。”官员都拥有一定权力，往往更容易成为被“下饵”的对象。面对欲望和诱惑，绝不能纵己之欲、贪恋钱财、沉湎于追求物质享受，要守住为人做事的底线，铭记不义之财不取、不法之物不拿、不净之地不去、不正之友不交，自觉地坚持自重、自省、自警、自励，才能真正抵得住诱惑、耐得住寂寞、守得住清贫。

### 3. 俭以养德

俭，是指对物质财富的珍惜，在消费上取合理的标准。《墨子·节用》提出的“去无用之费”，可看做对“俭”的定义。俭对从政者的要求是不要过分追求物质享乐，在享乐方面不要过分奢华，更不可异想天开地寻求新的刺激；此外，还要爱惜民力，不要过度役民。古代的俭德，不仅指珍惜物质财富、合理消费，其中也包含了对创造物质财富的劳动者及其劳动的尊重和同情。当人们珍惜物质财富时，往往还想到创造物质财富的劳动者的艰辛，这是一种可贵的情感，历来为人所称道。

“俭，德之共也；侈，恶之大也。”（《左传·庄公二十四年》）早在春秋时期，人们就把节俭作为善德中的大德。孔子说：“奢则不孙，俭则固。与其不孙，宁固。”（《论语·述而》）诸葛亮说：“静以修身，俭以养德。”唐太宗反复论述了“廉



俭兴国，贪奢丧邦”的道理，力行“去奢省费”，节俭自律。朱元璋更进一步总结了历史上的经验教训，指出“惟俭养德，惟侈荡心”（《明太祖实录》洪武九年五月丙寅），“自古王者之兴，无不由于勤俭；其败亡，未有不由于奢侈”（《明太祖宝训》卷三）。

廉洁的必要条件是节俭。孟子谓“俭者不夺人”（《孟子·离娄上》），就是说节俭的人不会贪取他人的财物，蕴涵“俭可养廉”之意。故后儒提出了“惟俭可以助廉”（《宋史·范纯仁传》）的命题，明朝清官海瑞明确指出“俭以养其廉”（《海瑞集·令箴》），清代张圻也说“居官之所恃者，在廉；其所以能廉者，在俭”（《答周仲和书》），这些都充分说明节俭是为官清廉的一种必要的道德品质。

节俭，不仅是一种道德规范，而且有重要的政治意义：“贤君之治国，其政平，吏不苛，其赋敛节，其自奉薄。”（《六韬·文韬》）“历览前贤国与家，成由勤俭败由奢”（李商隐《咏史》），“大臣家事之丰约，关于政化之隆污”（顾炎武《大臣》），“人君能俭，则百官化之，庶民化之；于是官不扰民，民不伤财”<sup>①</sup>，“若以勤俭为志，则臣下守法，官无邪人”<sup>②</sup>，“仁君明王，其取下有节，自养有度”（《淮南子·主术》），“治天下，身处污而放情，怠民事而急酒乐，近顽童而远贤才，亲谄谀而疏正直，重赋税以赏无功，妄加喜怒以伤无辜，故能乱其政以败其民，弊其身以丧其国”<sup>③</sup>，一言以蔽之，为政以节，得治有道。

贪生于奢，俭可养廉。居官不能清白者，多是由于喜欢奢侈生活。传统官德倡导以俭养廉。明代徐榜《宦游日记》曾明确指出“凡人贪淫之过，未有不生于奢侈者，俭则不贪不淫”，认为节俭可获养德、寿、神、气之四益。犯贪污受贿的错误，没有不是因为过于奢侈的，能节俭则不贪不淫、可以养德，一益也；人的消费，只有一定限量，节省淡泊，才有长久之理，可以养寿，二益也；醉浓饱鲜，昏人神智，若蔬食菜羹，则肠胃清虚、无滓无秽，可以养神，三益也；一旦

① [清]唐甄：《潜书·富民》。

② [唐]李潜：《松窗杂录》。

③ [汉]王符：《潜夫论·德化》。

奢侈就会用不正当手段敛财，做人低声下气，一从俭约，则无求于人、于己无愧，可以养气，四益也。

要做到清廉，生活必须节俭，节俭是清廉的生活基础。以“欲教以廉、先使之俭”为指导思想，古代官德教育对官员的日常生活提出了许多具体要求，包括衣食住行、日常费用甚至兴趣爱好等，以使其全面养成节俭的习惯。

据《清史列传》记载，清朝康熙年间的于成龙，做过知县，当过巡抚，任过两江总督，一生清正廉明，办事公道正派。所到之处，他都能“为官一任，安治一方”。而他死后，箱中仅有官袍一件，罐中有一些盐和豆豉而已，别无他物。这在“三年清知府，十万雪花银”的封建社会，实属罕见，故康熙帝称赞他为“居官清正，实天下廉吏第一”。

## 八、谦虚：德之柄

谦虚，指虚心、不自满、态度谦恭，肯接受别人的意见和批评，包含谦逊、谦和、谦让等含义。

古人很重视谦德。孔子强调“不伐”，即不自夸。《周易》六十四卦中就有《谦卦》，多处提到要戒“盈”好“谦”如“人道恶盈而好谦”、“劳谦，君子有终，吉”，认为有功劳的人，唯有谦逊才能有好的结局。《周易·系辞上》又说：“劳而不伐，有功而不德，厚之至也，语以其功下人者也。德言盛，礼言恭，谦也者，致恭以存其位者也。”其意强调君子谦逊、恭敬才能保其位，赞赏“谦谦君子，卑以自牧”，甚至认为“谦，德之柄也”，即谦虚才是道德的抓手，告诫人们要以谦虚为怀。

老子曾说：“旷兮其若谷。”意思就是说，一个人胸怀要像山谷那样开阔，能容纳各种意见和建议。“虚怀若谷”即由此而来。老子又说：“不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。”意思是说，不自我炫耀，故明白；不自以为是，故显明；不自夸功劳，故有功劳；不自以为贤能，故长久。而

与“谦”相对的是“傲”。“今人病痛，大段只是傲。千罪万恶，皆从傲上来。傲则自高自是，不肯屈下人。……为臣而傲，必不能忠。‘傲’之反为‘谦’。‘谦’字便是对症之药。”（《王阳明全集·书正宪扇》）古代很多思想家、政治家都论述过骄傲对事业的危害。《尚书》中讲“骄淫矜侔，将有恶终”，就是说如果骄奢淫逸、自负浮夸，那么结局将是危险的。诸葛亮说：“将不可骄，骄则失败，失败则人离，人离则众叛。”（《将苑》）魏征提出“念高危，则思谦冲而自牧；惧满盈，则思江河下百川”（《谏太宗十思疏》），意思就是想到高位带来的危险，就应该谦虚谨慎，加强自我修养；害怕骄傲自满而招来损失，就应有像江河一样容纳百川的度量。

老子说：“江海之所以为百谷王者，以其善下，故能为百谷王”。清代金缨说：“谦退是保身第一法，安详是处事第一法。”（《格言联璧·存养》）谦虚是一种美德，它有巨大的感召力，能够吸引人，提升自己的品格。从政者只有具备谦虚的心态，才能赢得他人的信任和支持，才能提升自己的亲和力；只有具备谦虚的心态，才能谨慎处理各种问题，才能避免因疏忽大意而产生严重的后果。“满招损，谦受益”，从政者无论官居何位、取得了多大的业绩，都应该保持一种谦虚的心态。

### 1. 谦谨为官

谦虚谨慎就是有自知之明，不论自己官居何位，都能清醒地认识自己的优点和缺点，尊重他人，虚心接受不同的意见，正确处理个人和他人、个人和集体的关系，讲究分寸，进退有度，从而能在复杂的官场处之泰然、善始善终。

居官以谦，古人常有如是观：“居上位而不骄。”（《周易·乾》）“贤者任重而行恭，知者功大而辞顺，故民不恶其尊，而世不妒其业。”（《战国策·赵策二》）意思是说，贤明的官员职务很重要，但举止却恭敬有礼；有智慧的官员功劳很大，但言论却谦和温顺，所以民间不憎恨官员的地位，不嫉妒官员的功业。“高上尊贵不以骄人”（《荀子·非十二子》），“位益高而意益下，官益大而心益下”（《说苑·敬慎》），“上骄则恣，臣骄则争”（《史记·仲尼弟子列传》），“国君而骄人则

失其国，大夫而骄人则失其家”（《资治通鉴·周纪一》），“是以人臣之行，莫善于敬，莫不善于骄。盖骄则自盈，自盈则惰慢之气存于中，傲肆之形见于色，虽有善焉，莫之能盖矣”（顺治皇帝《人臣傲心录》），所以有功劳而不自夸才是真正的大功臣、为人能谦虚谨慎才是道德的发扬光大。<sup>①</sup>

凡居官立业持家治国，一概应以“谦”字对待，做到“履满盈则思抑损，闻誉言则思谦降，无骄心，无傲色，无矜辞”，唯如此，才有“万善从此生矣”。这“生”，恰是以“谦”字为用。为政之善，也离不开“守谦”。（石成金《居官事宜》）设“守谦”官箴，有如是说：“傲为凶德，切不可有。……须要虚己受人，示其能听；卑于下人，示其能容。无骄心，无傲色，无矜辞。民安而视之若伤，政成而视之若庞，颂感而视之若谤。终日兢兢，不敢荒怠，可从政矣。”曾国藩在给弟弟曾国荃的信中说：“古来言凶德致败者约有二端：曰长傲，曰多言。丹朱之不肖，曰傲曰嚣讼，即多言也。历现名公世卿，多以此二端败家丧生。……故谆谆教诸弟以为戒也。”（《曾国藩家书·致九弟·言凶德有二端》）

这一“谦”字的道德源头是扎根在人心对于天道、对于道德法则的敬重上，从而削弱着、制止着人的自负和自傲。同样，化在治道观上，也如此对待，如《贞观政要·谦让》道出一段此中之理：“昔舜诫禹曰：‘汝惟不矜，天下莫与汝争能；汝惟不伐，天下莫与汝争功。’凡为天子，若惟自尊崇，不守谦恭者，在身悦有不是之事，谁肯犯颜谏奏？”故守此“常谦常惧之道”，则“无倾覆矣”。“唐虞所以太平，实用此法。”为政之道，居官以谦，概莫如是。

物体过高就必定倒塌，水装得太满就必定外流，没有过高而不倒塌的、过满而不外流的。这就是古人高度概括出的“满招损，谦受益”的至理名言。历代统治者，因骄傲自满而失败的例子屡见不鲜。隋炀帝自恃才学高深、傲视天下，认为当代的贤者都不如他，因此刚愎自用、亡国丧身。有作为的君王为了巩固他们的帝业，都告诫子孙后代戒骄戒满。东汉时期的光武帝要求他的子孙们“在上不

---

<sup>①</sup> “不伐功斯臣，惟谦道乃光。”（[清]高鹗：《扑满》）

骄，高而不危；节制谨度，满而不溢。敬之戒之。传尔子孙，长为汉藩”（《后汉书·光武帝纪》）。意思是说，在上不要骄傲，虽然高贵，但没有危险；费用节俭，慎行礼法，虽然富有，但不奢侈。希望你们恭恭敬敬，以此为戒，传给你们的子孙，永远奉其为国家的屏障。

“爵高者人妒之，官大者主恶之，禄厚者怨逮之。”（《列子·说符》）客观地说，任何时期的权力场，都是人性的放大器，人性中的邪恶与善良，都会在这个放大器下表现得淋漓尽致。所以，没有经过官场，就不知人性之恶。

单说这“官大者主恶之”的历史现象，表现出来的就是放大的双方的人性。“官大者”不知藏晦、苛求无度，人主者心胸狭窄、见功起疑，于是上演了一幕幕“功高震主主恶之”的悲剧。像韩信、年羹尧，功劳很大，却不知收敛，最后落得个身亡家破，于是古人就有了“飞鸟尽，良弓藏；狡兔死，走狗烹”的慨叹。

当然，也有一些明智者，他们懂得“功成身退”的知足哲学和保命之道。像春秋时的范蠡，帮助勾践兴越国、灭吴国，雪洗会稽之耻，功成名就之后急流勇退，和西施悄悄离开越国，改名换姓隐居市井。战国时齐国名士鲁仲连，屡出奇谋、建奇功，多次救齐国于危难，却拒不接受封官嘉赏，退而隐居。汉初的张良，运筹帷幄之中，决胜千里之外，助刘邦打下天下之后，便托辞多病，退出朝廷，深居简出，醉心黄老，专心修道，得以善终。

古代思想家认为，过分自满不如适可而止，锋芒太露势难保长久，富贵而骄奢必定自取灭亡。功成名就，急流勇退，将一切名利都抛开，这样才合乎自然法则。无论名利，在达到顶峰之后，都会走向反面。

治骄傲就要用谦虚，治盈满就要用空虚，治狂妄就要用礼义。爵高禄厚的高官，要避免同僚的妒忌、上级的猜忌和民众的怨气，就要“吾爵益高，吾志益下；吾官益大，吾心益小；吾禄益厚，吾施益博”（《列子·说符》），要牢记先贤的教导，“傲不可长，欲不可纵，志不可满，乐不可极”（《礼记·曲礼上》），“气就怕盛，心就怕满，才就怕露”。盛气就会凌人，心满就不求上进，露才就流于肤浅，这三条都是修身的大敌。所以，只要是圣贤哲士，他们都会极力做到虚怀若谷、

谦恭自守。地位越高、功勋越卓著的人，尤其要做到这一点。

“大树将军”冯公孙谦谨为官的做法是十分成功的。东汉光武帝的大将冯异，字公孙，颍川父城人，……为人谦逊退让而不矜伐，出门若与其他将领相遇，总是把车引在一边，让人先走，举止进退都有一定规矩，在军队中也号称严整齐肃。每到一地，将领们坐在一起评功摆好，冯异却常常独自躲在大树下面，因此军队里就给他送了个绰号，叫“大树将军”。攻下邯郸，光武帝对将领进行调整更换，使他们的部属都有一定的搭配，当时将士都纷纷表示“愿受‘大树将军’的统领”，光武帝因此对他特别赞赏。（《后汉书·冯异传》）

## 2. 谦虚待人

所谓谦虚待人，就是对上要谦恭、对下要谦逊。谦恭自守，才可能受到上级的认可；虚下自处，才可能会受到人们的尊敬。

晋代葛洪在《抱朴子·刺骄》中说：“劳谦虚己，则附之者众；骄慢倨傲，则去之者多。”意思是，谦虚又勤劳的人，跟随他的人就多；骄横傲慢的人，背离他的人就多。所以说，作为一个执政者，要想有拥护者和跟随者，必须要谦虚待人。

历史上谦虚待人、礼贤下士的故事很多。唐太宗的虚怀纳谏，在所有帝王中是绝无仅有的，他的谦虚待人心也是认真的。他在临死前一年多时，对群臣说自己的优点，有这样的话：“朕见人之善，若朕有之。人之行能，不能兼备。朕常弃其所短，取其所长……朕见贤者则敬之，不肖者则怜之，贤不肖各得其所……朕即位以来，正直之士比肩于朝，未尝黜责一人。”（《资治通鉴·唐纪十四》）白居易在《七德舞》一诗中歌颂太宗说：“功成理定何神速，速在推心置人腹。”《旧唐书》评论太宗说：“拔人物则不私于党，负志业则咸尽其才。所以屈突、尉迟，由仇敌而愿倾心诉；马周、刘洎，自疏远而卒委均衡。”由此可见，唐太宗已把谦虚待人、纳谏重贤提高到政策的高度来认识了。

不仅君王要谦虚待人，臣子也应该谦虚待人。“谦虚”一词出自《晋书·张宾载记》：“封濮阳侯，任遇优显，宠冠当时，而谦虚敬慎，开襟下士。”讲的就

是张宾对下级温文有礼、平等相待。谦虚本来就是对平级和下级而言的，对上级或长辈要“谦恭”，要忠诚尽礼。

曾国藩深谙物极必反的道理，懂得只有推美让功，才能做到保身有道。他特别注意调整自己和清廷之间的关系，尤其注意吸取古往今来那些顾命大臣功高震主的惨痛历史教训，时刻提醒自己要警惕“富贵常蹈危”，为人低调克制。

曾国藩裁撤湘军，自解兵权，又留在两江总督任上继续为清政府效力，既不让清政府猜疑，又让清政府放心。他在两江总督任内奉旨“剿捻”而不以劳苦为辞，逢到军事失利，立即趁机推荐李鸿章自代，无非是远权势避嫌疑，不显山露水，不拔尖，不张扬。曾国藩一贯主张“盛时常作衰时想，上场当念下场时”，因其谋事在先、谨慎避嫌、知足求稳，才能作为一个汉人重臣长期掌握朝中大权而屹立不倒。

但也不是人人都能修炼到曾国藩的境界，反面的例子也是常有的。年羹尧恃功骄傲、目中无人，即使面对皇上也不知收敛；他专权跋扈、乱劾贤吏和苛待部下，引起朝野上下公愤。本来已经功高盖主，应懂得谦虚谨慎及时抽身，年羹尧却不退反进，居然想把十万大军培养成军阀势力，又插手地方政务，最终被乾纲独断的雍正皇帝削官夺爵、赐以自尽。

三国时的刘邵说：“矜功伐能，好以陵人，是以在前者人害之，有功者人毁之，毁败者人幸之”。（《人物志·释争》）意思是说，把功劳当成骄傲的资本，夸耀自己的才能，喜欢贬低别人，这样的人如果地位比人高，别人就会寻找机会陷害他；有功劳，别人就会诋毁他；遭到失败，别人就会幸灾乐祸，谁也不会同情他。所以，“位极将相，无忘谦抑”<sup>①</sup>。

从政者对待上司要恭敬谦和，做到“事官长如事兄”（《官箴》），但恭敬谦和并非要求一味地奉承巴结上司，特别是在遇到一些原则性的问题时就不能有一丝毫的妥协，像“边关、钱谷、刑名公事违错”，就应“于无人处，款慢谏导，

<sup>①</sup> [五代]张昭远等：《旧唐书浑王咸传》。

陈其利害，反复咨票”。这样，不但不会得罪上司，反而能“不失公私，更得和美”<sup>①</sup>。

傲为凶德，人不可有。有人自恃才能而怠慢上司，自恃清廉而傲视同僚，自恃科举出身而傲视非科举出身者，数者有一，就足以丧名败德。所以，做官必虚心待人，以表明能听谏；礼贤下士，以表明能容人。

### 3. 谦让不争

谦让，谦虚地礼让或退让。在《礼记正义》中，“应进而迁曰退，应受而推曰让”<sup>②</sup>。谦让从其自身表现来看，是厚人自薄、卑己尊人。孔颖达对《礼记儒行》中“其尊让有如此者”的疏解称：“尊谓恭敬，让谓卑谦。谓尊敬于物，卑让于人。有此之行也，此谓圣人之儒。”恭敬和谦逊、尊人和卑己是互为表里的，只有自己谦逊，才能待人恭敬；谦逊即是卑己，恭敬即是尊人。能厚人而自薄，则于名利上必先人后己。因此，有恭敬谦逊之德，必有辞让无争之行。宋代范仲淹说：“贵退让而黜骄盈，得天道益谦之义。”（《天道益谦赋》）明代袁可立有诗：“义城鲁仲连，功成甘退让。千载有同心，感时怀高尚。”（《蓬莱阁怀古》）清代刘献廷说：“人以谦和退让、含忍宽厚为治人事天第一义。”（《广阳杂记》卷二）这些说的都是谦让的意义。

谦让，有时是针对不同的对象采取的不同停息纷争的方式。《史记·淮阴侯列传论》记载：“假令韩信学道谦让，不伐己功，不矜其能，则庶几哉。”意思是假如韩信能够学会谦让之道，不居功自傲，不自以为能，那就有幸啦！官员在与上级交往中应注意做到“善则称君，过则称己，则民作忠”（《礼记·坊记》），这样才会使人与人之间和谐不争。一句话，就是要将美善归于他人、归于领导，将过错失误归于自己，在所有交往结构中扮演一个富有包容一切过失的角色，将一切可能引起冲突的因素吸纳在自己能控制的范围之内，才能产生和谐的人

① [元]赵素：《为政九要》。

② [清]朱彬：《礼记训纂》，中华书局1996年版，第6页。



际关系。

谦让，其实是一种心平气和的谦卑与互让，是一种心明眼亮的谦虚与互惠，是一种心安理得的谦敬与互存。谦让是一种美德，不与人争，不居功，不以己为大，不以人为小。一个人谦虚与礼让，还意味着对他人的尊重。矛盾当前，如果当事人都能表示谦让，很多问题都能圆满解决。骄横能致四面皆是楚歌，谦让却能化干戈为玉帛。

“将相和”的故事就是谦让的一例。蔺相如不与廉颇相争，让出了气度和团结。谦让在很多时候是互相的，所谓“你敬我一尺，我敬你一丈”。互相谦让，就可以形成风气，促进团结。无论是同僚之间还是领导班子成员之间，都需要相互之间的谦让和理解，这样才能够团结一致、人心所向，保证一个团队走向辉煌、走向胜利。

“绵上让贤”讲的就是大将领们互相谦让而促进国家和谐稳定的故事。晋侯（悼公）在绵上检阅军队，以整治武备。他派士匄任中军主将，士匄辞谢说：“苟偃比我强。过去，臣熟悉苟偃，所以辅佐他，并不是我有什么才能。请任苟偃。”苟偃统率中军，士匄辅佐他。晋侯又派韩起任上军将，韩起让给赵武。又派栾黶，栾黶也辞谢说：“臣不如韩起。韩起愿意让赵武在上面，君王请听从他。”晋侯就任赵武统率上军，让韩起辅佐他；栾黶统率下军，魏绛辅佐他。……晋国百姓因此大为和睦，诸侯也因此亲睦起来。论者说：“让是礼的主体。范宣子谦让，他下面的都跟着谦让。栾黶虽然有些骄横，但也不敢违背。晋国由此得到稳定，数世都受到好处，这是取法于善的缘故呵！”（《左传·襄公十三年》。）

“退一步海阔天空，让三分心平气和。”那些优秀的政治家和领导者，其实都是忍让妥协、大局为重的高手。曾国藩就是其中优秀的代表。

曾国藩认为，历来古之英雄豪杰最忌“难禁风浪”，因此他在自己的职业生涯中时刻提醒自己要有耐烦的功夫。“打脱牙和血吞”是曾国藩常挂在嘴边的名言，也是他在官场中奉行不渝的守身之道。他曾在家信中这样总结自己的忍让之术：“好汉打脱牙和血吞。这句话是我生平咬牙立志的秘诀。自出道以来，无不

遭求屈辱。我在庚戌、辛亥年间被京城的权贵们所唾骂，癸丑、甲寅年间被长沙的权贵所唾骂，乙卯、丙辰年间又被江西人所唾骂，以后又有岳州、靖江、湖口三次打败仗，都是打脱牙的时候，没有一次不是和着鲜血往肚里咽。”正是靠了这种忍让，曾国藩终于修成了官道上的正果。

“不让古人是谓之有志，不让今人是谓之无量。”（《格言联璧·持躬类》）谦让，要求领导者豁达大度、胸怀宽广，能容得下人，能容得下事，能容得下不同意见，能忍耐暂时的困难、暂时的误解、暂时的责难和非议。

“功高而居之以让，势尊而守之以卑。”<sup>①</sup>功劳大的人，要有谦让的态度；势大位尊的人，要以卑下的态度待人。从政者为了顾全大局，不仅要向上级忍让，对同级谦让，对下级有时也要忍让。从政者不仅要下部示以宠信，同时还要向他们显示自己的大度，尽可能原谅下属的过失，这也是一种重要的笼络手段。俗话说，“大人不计小人过”、“宰相肚里能撑船”，对那些无关大局之事，不可同部下锱铢必较，要当忍则忍、当让则让。对部下宽容大度，是增强凝聚力的一种有效手段。

从政者应有谦让之德、忍让之量、退让之术，高处着手，主动让步，妥善处事，既可展示自己的高尚风格和高超艺术，又能赢得他人的尊重，这是一种大智慧的体现。

---

① [晋]习凿齿：《曹操不存录张松》。



## 第三章

# 古代官德修养

中国历史上，道德教育和道德修养是进行社会道德建设的重要手段，前者是外界施加于人的，后者则是人自身自觉进行的，两者紧密配合、相辅相成，对于养成人的道德精神意义重大。

中国古代各个重要思想学派都十分重视修身，《老子》提出“修之于身，其德乃真”，孔子、孟子对修身之道都有大量的论述，《墨子》、《庄子》、《管子》、《荀子》等经典著作中也都列有“修身篇”。当然，对官员修身学说阐述得最为系统的还是孔孟为代表的儒家学派，孔子和他的继承人都把加强个人道德修养，看做实现“为政以德”、推行仁政的重要途径，后来历代儒学思想家根据不同的社会状况，参照、吸取了其他派别的观点，形成了较为完备的系统化理论体系，提出了诸多关于加强官员道德修养的观点。儒家修身理论在中国传统修身理论中长期处于主导地位，对中国古代官德理念的形成产生了十分深远的影响。

儒家十分注重个人的自我修养和道德自律，即“修己”，通过主观努力不断提高道德修养，并以此作为修身的基本模式。孔子说“为仁由己，而由人乎哉？”

(《论语·颜渊》)“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”(《论语·宪问》),意思是说,修己工夫做得好,内可以持敬,外可以安人、安百姓。孔子认为,修身是一个长期的过程,是一个人毕生坚持不懈的事情。《礼记·中庸》认为“君子不可以不修身”,在谈到治国的九条基本原则时,把“修身”放在首位:“凡为天下国家有九经,曰:修身也,尊贤也,亲亲也,敬大臣也,体群臣也,子庶民也,来百工也,柔远人也,怀诸侯也。”

《礼记·大学》把儒家关于治国为人的基本理想和实行方法分别归纳为三个要点与八个步骤,后儒称为“三纲领”、“八条目”。

所谓“三纲领”,即是《大学》开卷所言:“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。”这实际上也就是中国古代德治的三大目标。按照朱熹的解释,“明明德”是认识和恢复自己禀之于“天”的纯善清明的本性,就是要求人们加强个人的道德修养,使自己始终保持向善之心。“亲民”的大致含义就是《论语·学而》所说的“泛爱众而亲仁”,人不仅自身要保持向善之心,而且还要将这种向善之心推广开来,去亲爱广大的民众。反映在政治上,“亲民”就是德治理论所倡导的仁政思想。“止于至善”,也就是要达到道德修养的最高境界,这是中国古代德治理论所提出的最高目标。

所谓“八条目”,指实现“三纲领”的八个工夫次第,分别指:“格物”、“致知”、“诚意”、“正心”、“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”。古代圣贤为了“平天下”,就要先去治理好国家;而要治理好国家,就要先治理好家庭;要治理好家庭,就要先把自身修养好;要把自身修养好,就要先端正自己的思想;要端正自己的思想,就要先有诚实的心意;要有诚实的心意,就要先扩充自己的知识;要扩充自己的知识,就要先认真地研究万物及其理。反过来,对于每一个人来说,为了达到“明明德”、“亲民”和“止于至善”的理想境地,那就需要从“格物”开始,一步一步地去达到“平天下”。

其中“修身”是整个德治程序中非常重要的一个阶段,“格物、致知、诚意、正心”都是修身的具体方法,而“齐家、治国、平天下”则是修身的最终目的,

所以《大学》说“自天子至于庶人，壹是皆以修身为本”。这就是说人只有提高了自己的品德修养，而后才能“齐家、治国、平天下”；从天子至百姓，一律要把自身的修养作为根本。德治的最高社会理想是天下大同，所以《大学》把“平天下”作为修身的最终目标，希望那些有才德的君子在治好一国的基础上，把自己的仁德和善政推广到其他国家，最终实现整个天下的太平。

由此“三纲领”与“八条目”中可以看到儒家最基本的政治理念，也可以看到儒家为士人修身所提供的具体技术性指导。

儒家主张以德治国和为政以德，他们很自然地把“修身”作为从政为官必须具备的一个最基本条件来要求，“修身”因而也就成了官僚文化的一个基础组成部分。孔子在解释“政”字的字义时说，“政者，正也。子帅以正，孰敢不正”（《论语·颜渊》）；又说，“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何”（《论语·子路》）？就是说，如果能够严格要求自己，使自己的行为端正，那么对于治理国政这样的事还有什么困难呢？反之，如果连自身都不能端正，那还怎么去治理别人呢？孔子认为，为政者身教，是一种巨大的榜样力量。荀子在回答关于如何治国的问题时说，“我只听说怎样修身，而没有听说过怎样治国。君主像一支标杆，人民则像影子，只有标杆直了，影子才会直；君主又像一个盘子，人民则像水，只有盘子圆了，水才能圆。”<sup>①</sup>这是说，君主是百姓的榜样，要想治理好国政，首先要自己修好身，能以身作则。可以说，儒家对官吏道德培养和修养的重视，实质上就是对官德的道德自律的培养和重视。

孔子的修身立德、正己正人的官德论，为后世儒者所继承、发展、弘扬。汉儒董仲舒就十分推崇先秦儒家“修己爱人”、“泛爱群生”、“内省正身”、“仁爱百姓”的修德为官论。董仲舒认为，“修身”为做人的根本，亦为做官从政的根本，不修身立德，不能仁爱百姓，当然做不好人，亦做不好官。董仲舒的《春秋繁露》一书中列有“身之养重于义”、“仁义法”、“必仁且知”等篇，主要阐发孔子的修

<sup>①</sup> “闻修身，未尝闻为国也。君者，仪也，仪正而景正；君者，盘也，盘圆而水圆；君者，盂也，盂方而水方。”（《荀子·君道》）

身理论，以辩证的观点论述义与利、“正己”与“安人”、“安天下”之间的关系，这也是其独到之处。从此，儒家修身理论开始由一家一派之理论转变为统治者向全社会推行的道德教育思想。

在宋明理学兴起后，“修身、齐家、治国、平天下”不仅成为伦理道德研究的主题之一，也成为道德教育、道德修养的基本原则，统治者也视其为治国御民之良策。宋代理学家强调“修身为本”的修齐、治平相统一的“内圣外王”理想。宋代儒家集大成者朱熹，对历代修身理论进行了系统总结，尤其是在他与吕祖谦编订的《近思录》中，列有“存养”、“改过迁善克己复孔”、“齐家之道”、“治国平天下之道”、“出处进退辞受之义”、“君子处事之方”、“圣贤气象”等篇，对宋代大儒周敦颐、程颢、程颐、张载等人的修身理论梳理归纳，具体详尽地回答了修身原则与修身方法等问题，把修身必循的道德原则和规范归结为至高无上的“天理”，主张通过去除奢侈、苦心克治，使自己的本性符合“天理”的要求，比较完善地建构起了儒家修身理论体系，受到统治者的肯定，进一步确定了儒家修身理论的正统地位。

那么“修身”的方法都有哪些呢？为了实现修身目标，历代思想家提出了非常周全而具体的要求，学问道德、立身处世、言谈举止、衣食住行无不备细，它们曾被视为达到修养目标的阶梯。概括地说，儒家修身思想的内容主要体现在内心修养和道德践履两个方面，具体包括立志尚义、存心养性、省察克治、博学多思、身体力行等。

## 一、立志尚义

儒家所说的“修身”，其实质就是要求人们在道德方面不断地自我完善。儒家相信，无论人的本性是善还是恶，经过不断的修身努力，达到至善的思想境界，在现实世界就可以成就理想人格。儒家道德追求的理想人格目标是成就圣人君子。当然，要达到圣人的境界是比较难的，正如孔子在《论语·述而》中说的“圣

人吾不得而见之矣，得见君子者，斯可矣”。因此，与圣人相比，君子作为一种理想道德人格形象更具代表性、普遍性，也更有感召力和现实性。儒家把“圣贤之域”作为自己修身活动的价值目标，要求人们去努力、去追求，以达到圣贤的理想人格。

### 1. 立志

立志就是确立宏大的、坚定的志向，明确自身的责任和奋斗的目标。在道德修养过程中，孔子特别注重志向的树立和意志的锻炼。他认为，立志就是主体要在思想深处确立人生目标和远大理想，确立明确的努力方向并使之成为个人前进的动力，以充分发挥个人的主观能动性。孔子认为，人生一世，应当树立远大的志向，有所追求，有所作为，力求进取，自强不息，奋斗终身，故他说“三军可夺帅，匹夫不可夺志”（《论语·子罕》）。孔子还认为，如果一个普通人立了志，有了一种向善行仁之心，并以此自我激励、约束自己、不干坏事、不做恶人，人格就会慢慢完善起来。因此，有无远大的志向是能否取得完美人格的关键。

在古代思想家看来，志向是一个人思想的总开关，是一个人精神世界的根本性问题。孟子说，“人若无志，与禽兽同类”，认为立志是一个人加强修养的起点。孟子认为，一个人要养成“浩然之气”的前提是要立志，正如他所说“夫志，气之帅也”。墨子也认为，立志对一个人的修身成功与否十分关键。他说，“志不强者智不达，言不信者行不果”（《墨子·修身》）。就是说意志不够坚强的人学识就很难达到高水平，说话不守信用的人做事就很难成功。宋代名儒胡宏认为，“立志以定其本，居正以持其志”，意思是人的根本在于立下志向，还要遵循正道、坚持自己的志向不改变。一个人要先有志向，然后才可能追求理想，实现远大的志向。

立志就要立崇高之志。诸葛亮说，“志当存高远。”一个官员的最高志向应当是报效国家、造福百姓。孟子说：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。此之谓大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）一切清官廉吏，无论官位大小，都应

有这种以天下为己任、为人民谋福祉、淡泊个人名利、务求高风亮节的宽广胸怀和远大志向。由于立定了这样的雄心壮志，他们的官德修养才有自觉性和持久性，才能节节升华，直达高峰。这实际上涉及的是做官为政的出发点或“动机”问题：为“公”则有大志；为“私”则无大志，而且还会沦于邪念恶行。明代学者吕坤深刻指出：“公、私两字是宇宙的人、鬼关。”（《呻吟语·治道》）这正所谓“有志肝胆壮，无私义凛然。”

器大者声必闳，志高者意必远。有了高尚的心志，才能成为高尚的人物；如果没有高尚的心志，就没有高尚的行动。《三国志》有言，“志正则众邪不生”，意思是只要志向远大、心地光明，就能防止邪恶的产生。人要立大志，才能激发自己的潜力，激生强大的动力。丈夫志不大，何以佐乾坤？远大的志向可以造就伟大的人物。自古至今，许多名人、伟人之所以成功，流芳百世，为人类文明做出有益的贡献，就是因为他们志向远大，正如苏轼所说“古之立大事者，不惟有超世之才，亦必有坚忍不拔之志”（《晁错论》）。反过来说，一个志向不坚定的人，他的修养是不能成功的；而一个志向不宏大的人，他的修养至多也只能成就为一个独善其身者，就像朱熹所说的“立志不坚，终不济事”。

只有立志，一个人才能有接受严格意志锻炼的勇气和毅力，而高远的志向、理想要通过艰苦的拼搏奋斗、经历无数次挫折失败才能实现。孟子讲：“故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。”（《孟子·告子下》）这是大家都很熟悉的一段话，他在这里指出了一个事实，即一个要承担天下重任的人，必定要受到种种艰难困苦磨炼。由此可知，只有那些有宏大而坚定志向的人，才会自觉地去进行修养，主动地接受种种艰难困苦磨炼，才能形成严格的意志品质，从而为自我修养提供强大的精神力量。宋代大儒张载说：“富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉汝于成也。”（《正蒙·乾称》）他把贫贱忧患视为磨炼意志从而实现完美人生的必要条件。

立志还贵在坚定、坚持，“生死以之”，“造次必于是，颠沛必于是”。无论来



自内部或外部的困难、干扰，都要靠意志去克服并战胜它，只有百折不挠，不怕反复挫折，才能成就大业。立志，就应矢志不移。屈原的实践是“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索”、“亦余心之所善兮，虽九死犹未悔”，唐朝诗人王勃也张扬“穷且益坚，不坠青云之志”，这是一种意旨明确、坚定不移、矢志不渝、百折不挠的进取境界。

## 2. 尚义

义，是孔子确立的一个重要观念。义，即道义，是治国做人的原则、行为的最高标准，凡事合于义则作，不合于义之则不作。孔子一生的活动，都是以合义作为最高的标准。他说“君子义以为质”（《论语·卫灵公》），“君子以义为上”（《论语·阳货》）。君子对事业以合适宜为根本，把义看得最为尊贵。君子践义，正是体仁重德的具体表现。孔子认为“上好义，则民莫敢不服”（《论语·子路》），就是说统治者和管理者只要事事依义而行，民众就没有不服从的，强调政治上的以德服人。

孔子说：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”（《论语·里仁》）在孔子看来，君子为人处世，安身立命，应当以义为重，见利思义，见义忘利。所以，“义”是君子判断得失的价值标准。在这种义利观下，孔子认为“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”（《论语·里仁》）正是在这种价值观念的指导下，义成为君子为人处世的原则，成为一种基本的道德准则。在君子的人格修养中，孔子十分强调重义，把义看成君子人格内在修养的本质。孔子的学生子路向孔子求教说，修德之人是否崇尚悍勇刚猛，孔子回答说“君子义以为上。君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗”（《论语·阳货》）。

孔子认为义乃立身之本，是言行准则。孔子不仅严于律己，而且也要求人们严格做到“凡事合于义就可以放心大胆为之，不合义则连想也不要去想”。他一辈子朝思暮想当官，但他当官不是为了发财，不是为了骑在人民头上作威作福，而是要在官位上为人们行义做出表率，以使义真正落实到人们的言行举止上，《论

语·微子》中有一句话足以为证，即“君子之仕也，行其义也；道之不行，已知之矣。”孔子明知道推行义并不是一件轻而易举之事，但他仍然周游列国、寻找机会实现自己的抱负。

孔子常把义与利并提，认为君子应当重义而轻利，要人们用义理之心抑制利欲之心。在肯定人们追求利欲合理性的同时，孔子强调义对利的统帅作用，即谋利必须符合道义的要求，应当“见利思义”，见得思义。孔子说：“不义而富且贵，于我如浮云。”孔子很少谈论“利”，当他谈到“利”的时候，往往是与“义”对比而言的。就道德与利益的关系而言，孔子是重道德而轻利益的。他认为，“放利而行，多怨”（《论语·里仁》），“无见小利”、“见小利，则大事不成”（《论语·卫灵公》）。

同时，孔子还把对待义和利的态度作为划分君子与小人的标准。孔子说，“君子喻于义，小人喻于利”，“君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠”。（《论语·里仁》）君子思念的是道德，小人思念的是乡土；君子想的是法制，小人想的是恩惠。君子和小人都有求利之心，但求利的途径和手段却有所不同，君子求利以义为指导，不贪图不义之利；小人则往往为满足利欲不择手段，求利和见利而忘义。

孟子则更加高扬贵义贱利、义高于利的观点。他说“王！何必曰利？亦有仁义而已矣”（《孟子·梁惠王上》），并将“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”看做大丈夫必备的德行，把非义、违义之事近乎看做自我出卖，从而把去利怀义、舍生取义当做人生的最高目标，是故“先义后利者荣，先利后义者辱。荣者常通，辱者常穷，通者常制人，穷者常制于人”（《荀子·荣辱》）。以义制利，义利才能平衡并举。

孟子对义崇尚有嘉，将义当做言行指归，须臾不可以违背。孟子曾说：“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”如果做到言必信、行必果，但不合义，便是非义之义，是不可取的。他还说：“非礼之礼，非义之义，大人弗为。”（《孟子·离娄》）孟子之所以如此重视义，要求每一个人的言行必须符合义的标准，

正是因为义是人们的行为准则，是实现和谐社会的重要条件。如果人们的言行不能符合义的标准，那么和谐社会终归是一种理想而已，不能转化为现实。孟子又说：“朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑，国之所存者幸也。”（《孟子·离娄》）他认为，义是个体自己对自己的裁制，刑是社会国家对于社会成员、个体的裁制。他在这里提到的“信”和“度”，就是“义”和“刑”的意思，也就是言行准则的意思。如果社会成员的言行中规中矩，符合“义”的要求，和谐社会的到来，就为期不远；反之，国家能够存在，那也是非常侥幸的。

荀子看到人未有不好利者，义与利乃人之所两有。荀子在利欲问题上更为现实，他认为“饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也”（《荀子·荣辱》）。衣食住行是人生所必需，也是任何人都无法回避的问题，故追求富贵和利益是人之本性。荀子说：“国者，巨用之则大，小用之则小。巨用之者，先义而后利；小用之者，先利而后义。”（《荀子·王霸》）既然人有好利逐利的本性，江山易改，本性难移，那么为人处世至少应当先义而后利、以义制利。

儒家倡导重义轻利，但也并不否定、压制、贬斥对利的正当追求，而是强调义与利之间的相互制衡和统一。儒家的轻利，主要是轻与道德（义）相抵触的私利和小利，并不是完全否定利。对于国家民族之公利、大利，儒家还是很重视的。而且即使是个人私利，只要合理、不违背道义，儒家也是予以肯定的。

儒家强调人的一举一动都应“行义”，人活着要以“行义”为使命，必要时应当“舍生取义”。孔子提出“义以为上”、“仁者安仁”的道德至上论，他说“君子义以为上”，（《论语·阳货》）“好仁者无以尚之”，认为道德是至上的。他还说“仁者安仁，知者利仁”，（《论语·里仁》）仁者不以仁为手段，而以仁为目的，仁德具有最高价值。汉儒董仲舒提出的“正其义不谋其利，明其道不计其功”（《汉书·董仲舒传》）的命题受到了后来儒家的高度赞扬。儒家还认为，在安仁、利仁的情况下，仁与生并无矛盾，但在一定条件下，生与仁不能两全，便应牺牲生命以实现仁德，这就达到了道德的最高境界。孔子说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）孟子也提出了“舍生取义”的最高道德

诉求，即“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也”（《孟子·公孙丑下》），主张人为了道德理想可以牺牲个人的生命。一个人如果坚持“义以为上”，做到“行义以达其道”（《论语·季氏》），就可以称得上“君子”了。这个要求不仅仅是义利的偏重取舍问题，还是一种修养工夫和修身之道。

孔子说“朝闻道，夕死可矣”，把对真理和道德的追求看得比生死还重要。孔子说“杀身以成仁”，孟子说“舍生而取义”，都认为对道德信念的坚持不受物质条件影响。儒家的这种思想在社会上造成了崇德尚义的气氛。在这样的精神影响下，儒家一贯强调明辨义利，主张明理节欲，在价值评价上对坚持道德理想追求的人进行褒扬，对追求个人私欲的人加以贬斥，人的美德和修养始终受到重视。

### 3. 以天下为己任

在中国古代，“国”和“天下”是有区别的两个概念。在古代的分封制下，诸侯的封地称为“国”，整个华夏大地称为“天下”。秦始皇灭了诸侯国，统一了全中国，也就是统一了“天下”，实行中央集权的郡县制。此后，“国”、“天下”两个概念所指的范围归为一，天下即全中国，中国即天下。古人尚不知有外国，有“世界”，故古人用的“天下”这个概念，不等同于现在的“世界”这个概念。“天下”在中国人的思想里有很复杂的意思。顾炎武就专门区别过“天下”与“国家”。他认为，“亡国”只是改朝换代，“保国”更多的是统治者的事，而“天下”则关乎国家与民族存亡。他说：“保天下者，匹夫之贱，与有焉耳矣。”<sup>①</sup>意思是说民族的危亡是全民众的事，每个人都有责任。

古代儒家抱有强烈的政治信念与社会责任感，对家国天下抱有一种不可推卸的社会责任感和历史使命感，把国家的兴衰治乱作为自己的责任，总希望经天纬地、利济苍生，透露出对家国天下的强烈的担当意识和济世情怀。以孔子为代表的原始儒家倡导“仁者爱人”，并将其仁爱思想推而广之，以至于天下万民。作为人之最高完美性的“仁”，只有在对他人的关怀中才能得到体现，要“以其所

---

<sup>①</sup> [明末清初]顾炎武：《日知录》卷十三。

爱，及其所不爱”（《孟子·尽心下》），因此把自己造就成以天下为己任的“志士仁人”是儒家的根本要求。例如，孔子教导其学生要“博施于民而能济众”（《论语·雍也》）。“以天下为己任”是儒家的根本精神与人生抱负，“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”<sup>①</sup>的理想追求，激荡着儒者灵明深处的社会责任感和历史使命感。

以天下为己任，是古代士大夫代代相传的座右铭，表达了有识之士的理想与抱负。这种美德，能使一个人的人格升华、胸襟开阔，使其对人生价值的追求有了正确的方向，使其意识到自己的生命不仅仅是属于自己和家庭的，更重要的是属于国家的。于是，生命的激情就朝着这一方向喷涌，人就会一下子脱掉俗气，变得高尚纯洁起来。毫无疑问，这种传统官德是不朽的，它是官员尤其是高级官员应有的担当精神。因为官员的职责就是治理好天下，以天下为己任是他们天经地义的责任。假如一个官员以当官为己任，以发财为己任，以替自己的儿孙谋幸福为己任，这就从根本上背离了官德。因此，这一美德所规范的是官员当官的目的。儒家认为，对于官员来说，最根本的道德便是治理国家、平定天下。

孟子说，君子要“自任以天下之重”，“乐以天下，忧以天下”，就是说要把天下大事作为自己的责任。孟子还说：“故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人得志，泽加于民，不得志，修身兼于世。穷则独善其身，达则兼济天下。”（《孟子·尽心上》）可见，孟子把“兼济天下”与“独善其身”结合了起来。“穷”和“达”对于官员来说，可理解为在官场失意与得意。孟子认为，无论失意与得意，都要“以天下为己任”，“穷不失义”，“达不离道”。这里的“义”和“道”都有“以天下为己任”之意，“穷”时虽然客观条件不允许实现抱负，但要保持名节，保持高尚的情操，“独善其身”；“达”时要充分用好权，“泽加于民”，“兼济天下”。其实，荀子也说过，“通则一天下，穷则独立贵名”，“儒者在本朝则美政，在下德则美俗”（《荀子·儒效》）。

<sup>①</sup>《宋元学案》卷十八《横渠学案》下《近思录拾遗》。

古代士大夫普遍认同了“以天下为己任”与“独善其身”相结合的官德。儒家认为入仕是士人应尽的职责和义务，其终极目标是道德的弘道与传承，实现王道理想。退隐而守道是无奈之下的权宜之计，流露出儒家对内心道德理想的执著与坚守。

汉代以后的士大夫始终强调“以天下为己任”，“以天下之名教是非为己任”，“以天下为己任”就是强烈关心国家的前途命运，有热诚的社会责任感和人生使命感，一心为国家的利益而奋斗。这种自觉的爱国意识是中华民族的优良传统，历代优秀的知识分子几乎都继承和发扬这个优良传统。

黄宗羲则把“以天下为己任”理解为“扶危定倾”的“不容己”的使命感与责任感，正如他所说的“扶危定倾之心，吾身一日可以未死，吾力一丝有所未尽，不容但己。古今成败利钝有尽，而此不容己者，长留于天地之间。愚公移山，精卫填海，常人藐为说铃，圣贤指为血路”<sup>①</sup>。

王夫之有“以身任天下”的宏论：“既以身任天下，则死之与败，非意外之凶危；生之与成，抑固然之筹画。生而知其或死，则死而知其固可以生；败而知有可成，则成而抑思其可以败。……岂徒介燃之勇，再鼓衰，不足恃也？……豪杰之与凡民，其大辩也在此夫！”（《谈通鉴论》卷七）另有“吾惧夫薄于欲者亦薄于理，薄于以身受天下之薄于以身任天下者”<sup>②</sup>的言论。

顾炎武则有“天下兴亡，匹夫有责”的名言，还说“天生豪杰，必有所任……今日拯斯人于涂炭，为万世开太平，此吾辈之任也”<sup>③</sup>。顾炎武强调“以天下兴亡为己任”，应当救黎民于涂炭、开万世之太平。

此外，宋代陆游所说的“一身报国有万死，双鬓向人无再青”，明代顾宪成所说的“风声、雨声、读书声，声声入耳；家事、国事、天下事，事事关心”，清代林则徐所说的“苟利国家生死以，岂因祸福趋避之”，等等，这些话代表了

① [明末清初] 黄宗羲：《黄梨洲文集·兵部左侍郎苍水张公墓志铭》。

② [明末清初] 王夫之：《诗广传》卷二，《陈风》。

③ [明末清初] 顾炎武：《亭林文集》卷三，《病起与蓟门当事书》。

历代志士仁人的“以天下为己任”的爱国情操和人生信仰。

这种“心怀天下”的观念，是中国士大夫能超越家庭主义、地方主义而始终把国家整体事务作为己任的文化思想的根源。在这种思想文化里，不仅个人对他人、对群体的责任意识始终被置于首位，也凸显了以小我成就大我、以牺牲个人和局部利益维护整体和全局利益、以国家和民族利益为上的价值取向。于是，关心国家大事、关心天下事就成为中国人发自内心的责任，成为一种不可遏止的忧国忧民情怀。

## 二、存心养性

“存心养性”，意思是保存本心，培养善性。孟子最早提出这一思想。孟子认为，能存心养性者，便可为君子；使心性失散者，便堕落为小人。所以，一个人要实现理想的道德人格，必须存心养性，加强自身的道德修养。孟子说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰。修身以俟之，所以立命也。”（《孟子·尽心上》）就是说，一个人无论寿命长短，只有修身养性才能安身立命，而修身养性就是保存他的善心、培养他自身固有的善性，这样才能应对命运的种种挑战。在孟子看来，存心养性是安身立命之本。

而存心、正心是修身的重要方法和环节。《大学》有言：“欲修其身者，先正其心。”因为“心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。此谓修身在正其心。”《吕氏春秋·尊师》说：“谨养之道，养心为贵。”这都强调了养心的重要。

孟子认为，人生之初，性本善良，早已具有了道德和良心。道德和良心起源于人性，与人俱来，并藏在人心之中。孟子阐述道：“君子所性，仁义礼智根于心，其生色也然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”（《孟子·尽心上》）人的善性，其实就植根于人心中，人的天性本来就是善的，只要保存住这份善心，那么仁义礼智等道德品性就能自然显露出来，表现在一言一行上。但这种“心”还只是善端，所以要扩充，即“尽心”。在此基础上，孟子提出“存养”

的思想。“养”是“养心”、“养性”、“养气”。“养性”即养人之善性，“养心”即养人心之善端，就是排除种种干扰，保持和发扬人所固有的善性。对于这一点，孟子说得很清楚：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，‘求则得之，舍则失之。’或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也……生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。……是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者。非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。……乡为身死而不受，今为宫室之美为之；乡为身死而不受，今为妻妾之奉为之；乡为身死而不受，今为所识穷乏者得我而为之，是亦不可以已乎？此之谓失其本心。……仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之，有放心而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。”（《孟子·告子上》）

为了保持自己的道德良心“勿丧”，预防“舍而失之”、“失其本心”和“求其放心”，就要“存心”。据说君子能够做到这一点，所谓“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心”（《孟子·离娄下》）。

人的心性道德不但要存，而且还要养。“养”即扶养，使之从小变大，从弱到强。《孟子·公孙丑上》说：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也；有是四端而自谓不能者，自贼者也。谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始燃，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”这就是说，原来人所具有的善性和道德良心，都还只是初步的，只是“端”，好像小苗，还不是大树，是泉水，还不是江河，还必须进一步充实，进一步发展，也就是需要“养”。养心、养性是方法和途径，它的最终目标是“尽心”，即最大限度地充实、扩充和发展自己的人“心”。相反，如果每个人把自己所具有的“善端”都加以养育、扩充，使之充实和发展起来，就可以极大地完善和发展自己，甚至可以成王成帝、保有四海，否则连最简单的侍候父母的事都做不到。由此可见，养心、养性是多么重要。



人心虽然从本质上讲都是善的，但人的善性往往受外界环境的影响而变化。“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”（《孟子·告子上》）在这里，孟子强调人内心对善性的体会、领悟在于理性的思考，只有通过深入的、理性的思考，才能把握人心性善的本质，耳目不被那些表面的现象所蒙蔽和诱惑，从而不偏离人心性的本质，不出现心理失衡、行为失措甚至走向反面的现象。就是说，人只有通过长期的潜心领悟，才能存心养性，加强和提高自身的道德修养，实现理想的道德人格。

与孟子不同，在主张“人性恶”的荀子看来，“心者，形之君也，而神明之主也”（《荀子·解蔽》）。荀子认为作为道德修养的“养心”，就不是人之天然善性的积累，而是对于先天恶性的纠正与克服。荀子在他的《修身》篇里专门提出了养心之术：“血气方刚，就用心平气和来柔化他；思虑过深，就用坦率忠直来纠正他；勇猛乖张，就用训海来引导他；行为不够稳慎，就用举止安详来节制他；气量狭小，就用宽宏大量来开导他；自卑自贱、迟钝贪利，就用高远的志向来激励他。普通的人，才能低劣而又散漫，就用良师益友来改造他；怠慢轻佻、自暴自弃，就用灾祸来昭示他；过分诚恳拘谨，就用礼乐来调和他，用思索来疏导他。一般来说，理气养心的办法，没有比遵循礼义更直接的途径，没有比得到良师更重要的了，没有比爱好专一更能发生神妙的作用。”<sup>①</sup>

在荀子看来，人一生下来，心里就有血气，冒失莽张，就贪利、狭隘、自私，就愚蠢笨拙、迟钝懒散，这就是人之性，是恶，因此也可称做“人心之危”。荀子主张去除它们，“化性起伪”，而“伪”就是后天产生的善德、美德。有些人之性后天得不到及时纠正，其品德也会朝着坏的方面发展，因此也必须“隆礼”，用礼义进行教导、纠正，改变原来的刚强过度、机巧过分、鲁莽暴躁、急躁快速、

① “治气、养心之术：血气刚强，则柔之以调和；知虑渐深，则一之以易良；勇胆猛戾，则辅之以道顺；齐给便利，则节之以动止；狭隘褊小，则廓之以广大；卑湿、重迟、贪利，则抗之以高志；庸众驽散，则劫之以师友；怠慢僇弃，则熠之以祸灾；愚款端悖，则合之以礼乐，通之以思索。凡治气、养心之术，莫经由礼，莫要得师，莫神一好。”（《荀子·修身》）

胸襟狭隘、卑琐贪利、平庸低能、放荡自弃、老实无用等弊病，人们就是在这种不断地改变已有的缺点错误的过程中日益完善、日益高尚的。

### 1. 培养正气

“存养”首先是“存心”、“养性”。“养”，还有一个重要的含义即“养气”，最高境界又是养“浩然正气”。孟子特别注重人格主体坚忍不拔的情感和意志，“存心”和“养性”都是要求人们通过心理训练和生理训练相结合，培养刚强、宏大的“浩然之气”，形成充塞于天地之间的巨大力量，体现出强烈的进取精神。

在孟子看来，“气”实际上就是充盈于人体之中的物质性的东西，它由人的“心”、“志”决定，从而体现着“义”。用现代的语言表述，就是由道德意识、道德理性所决定的气质或感情意气。人的心、志与气的关系是决定与被决定的关系，又是相互依存、双向互动的关系，正所谓“夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉”，“志壹则动气，气壹则动志也。今夫蹶者趋者，是气也，而反动其心”（《孟子·公孙丑上》）。

人们要“养心”，就是要“持志”，就需要“养气”，就是说通过培养人的感性、气质、意气，达到培养人的心性的目的。

孟子不但提倡“养气”，而且提倡道德高尚的君子仁人要养“浩然之气”。他宣称，他本人就很善于养“浩然之气”。那么，究竟什么是“浩然之气”呢？孟子说：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。”（《孟子·公孙丑上》）由此可见，所谓“浩然之气”，乃是“配义与道”，它必须同义和道相配合，即一种道义性的气，因而这种“气”是“正义”之气，只有君子仁人才配养这种“浩然之气”。

“浩然之气”是一种通过“养心”达到的精神状态，也是一种精神境界，但是它与人的行为密切相关，甚至支配着人的行为。人们有了它，就会感到充实，理直气壮；相反，如果没有它，就会“馁矣”。“馁”在这里指行为中只要有一点良心不安，有愧于心，它就疲软了，就没有了力量。

所谓“浩然之气”，“至大至刚”，就是说它不同于普通的、一般性的道义之“气”，可以“义袭而取之”，而是“集义所生者”，这种“气”来自“集义”之养，而“义”又是心所固有的，只需不断培养、不断积累，一直培养下去而不要伤害它，就会产生巨大的精神力量，这也就是孟子所说的“大丈夫”精神。这种“气”还要靠养，即持久不懈地修养和锻炼，“以直养而无害，则塞于天地之间”。那么，如何“直养”？答案是，一个人如果平时总能够正直无私、刚正不阿，关键的时候自然能体现出较高的境界和水平。

孟子还强调了“直”不是简单地直来直去，而要合乎道义和公理。“浩然之气”是由平时正义行为的积累而产生的，并不是靠一时突击的正义行为所能取得的。孟子说，“必有事焉，而勿止，心勿忘，勿助长”，即这种“气”来自“心”，是通过“养”自然而然地生出的，要持久不懈地以正义来培养正气，时刻不忘养气，既不中断，也不心浮气躁，不能“揠苗助长”、急于求成。这种“气”如果一直“养”下去且没有受到损害，就会“塞于天地之间”，这也就是“万物皆备于我”的境界。

在中华民族的历史上，重气节的精神培育了一批批仁人志士，凝成了中华民族的浩然正气。这种浩然正气不只表现在生死关头为理想而献身、杀身成仁、舍生取义，而且表现在对名利、富贵的态度上，即不因富贵贫贱而动摇自己的理想信念、有损自己的人格。这种“浩然之气”，包含了儒家平时所积极倡导的正义之气。可以说，“浩然之气”既是孟子修道的工夫，又是儒家刚健有为、大义凛然、无私无畏精神的写照，这种精神已经融入中华文化的血脉，成为中国人的民族精神。

## 2. 寡欲去己

修养心性的方法最好是减少物欲。因为人的欲望不过分，善性纵有所失，也不会多；而人欲太多，善性纵有所存，也是极少的了。

儒家提倡节欲，即以理制欲、重义轻利、安贫乐道、清心寡欲。孔子在《论语》中强调君子应立志于道，而对物质生活条件不要有过高要求。孟子认为，只

有舍弃一定的物欲，才能在道德上有所作为。应该指出，孔孟提倡的只是节欲、寡欲、导欲，并没有无欲、灭欲的主张。

过分膨胀的欲望，会对人的道德产生极大的损害。中国古人很早就认识到这一点，因此“节欲去己”作为道德修养的一个重要方法，远在西周时期就已被人肯定，而且几乎成为先秦绝大多数学派的共识。对于“己”与“欲”的认识和控制，早在西周的政治家们已经开始，《尚书·太甲中》就称“欲败度，纵败礼”。先秦的思想家们一再惊呼“养欲而意骄者困”，“欲恶，伤生损寿”（《墨子·经说下》），甚至“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”（《老子》）。他们总结这个方面的经验教训，把减少和消除“欲”当成每个人进行道德修养的一种基本方法。

孔子说：“枵也欲，焉得刚？”（《论语·公冶长》）孔子还提出“三戒”：“君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。”（《论语·季氏》）孔子提出了在不同时期应戒色、戒斗、戒得，也就是说要节制欲望，甚至要戒除对某些可能产生重大不良影响的欲望。

在孔子、孟子、荀子等古代大儒看来，欲望是人生的一个方面，甚至是一个不可或缺的方面，不能完全去除，但是它的过分发展也是有害的，因此应当用“礼”对之进行限制或节制，所谓“饮食男女，人之大欲存焉。死亡贫苦，人之大恶存焉。故欲恶者，心之大端也。人藏其心，不可测度也。美恶皆在其心，不见其色也。欲一以穷之，舍礼何以哉？”（《礼记·礼运》）。

孔子虽然赞成去除“克、伐、怨、欲”，也赞扬“公绰之不欲”，但是其基本态度还是主张节欲，正如他所说“君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛”（《论语·尧曰》）。

在孟子看来，人类的物质生活欲望——食、色、富、贵，乃是“人之所同心也”，然而这些欲望和追求只能保持在一定的程度之内，即要“得其正”，不能过分，否则就会酿成大害。这正如人需要吃饭、喝水，但绝不能暴饮暴食一样，所

谓“饥者甘食，渴者甘饮，是未得饮食之正也，饥渴害之也。岂惟口腹有饥渴之害？人心亦皆有害。人能无以饥渴之害为心害，则不及人不为忧矣”（《孟子·尽心上》）。

孟子认为，“养心”的最好方法是“寡欲”，因为欲望能使人丧失本心。《孟子·尽心下》说：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存者焉，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。”此为儒家养心学说之始。养心首先要节制自己的欲望，当一个人欲望太多、善良的根性为物欲所蒙蔽时，就会身心疲惫、失其本心，甚至贪图享乐、玩物丧志而堕落灭亡。

寡欲就是减少欲望。儒家认为，人的种种欲念是天生就有的，是人类的本能，但欲念是应该节制的，只有减少欲念、知足常乐，才能保存道德本心；如果放纵自己的欲望，贪欲无厌，喜怒哀乐过度无节，就会丧失仁义礼智信等道德意识，与动物无异。所以，儒家提倡养心神、培正气，克服对声色、财富、名位的欲望和追求。当人真正从物欲中解脱出来，就会找回本心，保持自我。在孟子看来，这种节制欲望的努力，就是养心的主要途径。

荀子主张的导欲、节欲论，是与“绝欲论”和“寡欲论”并立，但是显然更高明一些的理论。荀子说：“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不免也。以为可而道之，知所必出也。故虽为守门，欲不可去，性之具也；虽为天子，欲不可尽。欲虽不可尽，可以近尽也；欲虽不可去，求可节也。所欲虽不可尽，求者犹近尽；欲虽不可去，所求不得，虑者节求也。道者，进则近进，退者节求，天下莫之若也。”（《荀子·正名》）意思是说，欲望是天然的，也是人情所不可免的，虽为最穷贱的看门人也不能没有；然而欲望又是难以全部实现的，即使最有权势、最富有的天子也无法完全满足。真正懂得“道”的人，只能是一方面积极地、尽可能地追求欲望的实现；另一方面又要退一步认识到欲望难以全部实现，随时考虑节制自己的某些欲求。那么，用什么来引导人的欲望？如何调节无穷的欲望与有限的物质条件之间的矛盾？荀子认为最好的工具是“礼”。他说：“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而

不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲不必穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”（《荀子·礼论》）

荀子对待欲的态度就比同时代的许多思想家高明了许多，尤其是他主张的“养人之欲，给人之求”，不但极大地肯定了人的感性欲望，摆脱了当时人们对于“欲”的偏见，而且提出应当主动地满足人类的这些正当欲求。当然，荀子对于“欲”并不像纵欲论者那样，仅仅给予片面的肯定，而是主张对于这些“欲”要“节”和“导”。这种“节欲”和“导欲”当然包含“道”、“礼”与“欲”做斗争的一面，因此他有时又突出“以道制欲”这一要求。在道德修养上，荀子提出的这条既不同于禁欲主义、又不同于纵欲主义的道路，比较合情合理，也更符合科学，达到了先秦时期道德修养理论的最高峰。

《吕氏春秋·情欲》说“圣人修节以止欲”，朱熹说“欲，如口鼻耳目四支之欲，虽人之所不能无，然多而不节，未有不失其本心者。学者所当深戒也”（《四书章句集注》），这些都表明寡欲是养心之本，寡欲才能将所知的“道”贯彻于行动之中。

### 3. 存诚主敬

儒家特别强调自身修养的理性自觉，注重修身中主观能动性的发挥。他们认为，修身首先要认识它的意义，端正自己的态度，即“明明德”，“明善在乎格物穷理”；修身还要有坚强的道德情感和意志上的自制力，思想认识只有借助于情感和意志的推动，才能落实在行动上。由此，儒家提出了修身的“诚”、“敬”等问题，把“诚敬”作为人内心中的一种修养而崇高。

“诚”就是要“诚其意”，就是诚实、诚信，自我修养专一。“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦”，“君子养心，莫善于诚。致诚，则无它事矣”，“君子进德修业，忠信，所以进德也，修辞立其诚，所以居业也”（《周易·乾》）。荀子也说：“君子养心，莫善于诚，致诚则无它事矣。”（《荀子·不苟》）

《周易》说：“闲邪存其诚。”存其诚者，即存天地之诚与吾心本有之诚也。《大学》首以“诚意”为教，并以“毋自欺”为下手工夫。《中庸》中修道的方法是“诚”。“诚”既是“道”的特点，也是修道的方法。如曰：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”意思是，要使自己做到真诚恭敬，就要选择善道而坚决保持它。又曰：“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”“至诚无息，不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。”由“存诚无息”而至于“博厚高明”之境，则其所存者自可德配天地矣。步步向外扩展，步步向上扩展，并至“可以前知，可以如神”，要旨在“存诚”一着。存我心之诚、存天地之诚，日日存之、日日充之、日日养之、日日成之，则可以养成至德至性、达到高尚的精神境界。

先秦儒家的修道工夫直接影响了宋明理学和心学的修为思想，像周敦颐的“诚静”工夫、张载的“大其心”、程颢的“诚敬”、程朱的“格物、致知”、王守仁的“致良知”等。在宋代理学家那里，除了“格物、致知”的工夫外，最重视的就是“敬”。

以“敬”作为修养方法，初见于《论语·子路》：“居处恭，执事敬。”此处“敬”为谨慎的意思。“敬”就是要求自我修养心志和行动、内和外一致，严肃认真，形成习惯，恭敬无欺。儒家认为，只要内心保持拘谨敬畏、真实诚信，思虑的纷扰就会消除，容貌表情、言行举止就会端正、规范、光彩。《周易·坤》中指出：“君子敬以直内，义以方外，敬义利而德不孤。”孔子说：“修己以敬。”（《论语·宪问》）“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦，行矣。”（《论语·卫灵公》）这些讲的就是要端正自己的心态，以自己的理性控制一定的情感，形成坚强的道德意志，使修身充满自制力和坚持力。

“主敬”一词较早见于《礼记·少仪》，宋明以来广为人们所引用，作为重要的修身之道。“主”者，以某某为主、为根本的意思。程子曰：“涵养须用敬，进

学则在致知。”（《二程遗书》卷十八）程颢也说：“识得此理，以诚敬存之。”（《二程遗书》卷二）对于“敬”，程颐解释为“主一无适”。“一”即“诚”，“主一”即自我主宰以持“诚”。“无适”就是不要三心二意。说到底，“敬”也就是“诚”。程颐把“敬”当做“持己之道”，作为内心涵养工夫。这里“涵养”不是名词，指修养过程。今天当我们说某个人没涵养时，“涵养”是名词。而在儒家学说里，“涵”字本作为动词使用，“涵养”指收敛己心，学会把自己的心收拢进来，不要让它因发散而迷失方向。所谓“涵养须用敬”，就是以虔敬之意收敛己心，整饬自己的思虑，经常保持自觉的状态。

对于“主敬涵养”，朱熹主张养心要从根本做起，要在无所思虑和情感尚未发生时就开始涵养，而不是等到思虑情感已发之后才去修养。这里“敬”是关键。世人常常精神颓废、放纵声色、虚度光阴，就是因为他们内心中缺乏一种对生活、对自己生命的敬畏之心。敬畏并不是人们对某个具体事物的恐惧，而是指内心对于一个以“理”为本体的运行着的世界的敬畏，是一种对生命的内心执著。所以，“主敬”就是要求人们在情感思虑未发时就注意涵养自己的精神境界，时刻保持一种收敛、敬畏和警觉的状态，使内心清明洞察而不昏乱，达到一种觉醒下的特殊宁静状态。只有在这种极高的精神修养前提下，人才能真正地洞察事理，形成理想而美好的心境和气概。

### 三、省察克治

儒家认为，修身是个人的自我完善、自我改造，因而他们十分注重“向内用功”，提出了许多省察克治的修身方法。“省察克治”的意思是，反省、自查就能达到内心平和的良好状态。一般的解释是，所谓“省察”，就是要不断地对自己的言行进行自我反省，通过反省检查以发现和找出自己思想和行为中的不良倾向、坏的念头、毛病和不良习惯；所谓“克治”，就是克服和整治，去掉所发现的那些不良倾向、坏的念头、毛病和不良习惯。“省察克治”是要求人们自觉地



按照道德原则反省检查和规范自己的言行，克服不符合道德要求的思想行为，凭借内心信念来规范道德行为，时刻以社会道德标准来严格约束自己的言行。“省察克治”包含着“自省”、“克己”、“慎独”、“知耻”和“改过”等内容。

### 1. 勤于自省

儒家认为每个人都可能成为君子，而最切近、最根本的方法就是从自己做起。自省是儒家道德修养最根本、最重要的方法。“自省”又称“内省”、“自讼”等，即人们在道德修养过程中的自我反省、自我省察，就是在内心反省自己的言行，思考自己的所作所为是否符合规范。从伦理学的角度讲，“自省”就是主体依据客观道德标准对自己在道德方面的思想和行为进行认知、评价、选择，从而不断深化自我道德修养和提高自身的道德水平。自省是个人修身的重要途径。

孔子很重视自省在自我修养中的作用和地位。他认为能否坚持自省是区分君子与小人的主要标志，因为“君子求诸己，小人求诸人”（《论语·卫灵公》）。孔子说：“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”（《论语·里仁》）“内省不疚，夫何忧何惧？”（《论语·颜渊》）就是说，看到好的人和事要学习，看到不好的人和事要自我反省，检查自己有没有同样的缺点错误；如果有就自觉改正，如果没有则问心无愧、无忧无惧、心安理得。孔子说：“君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。”孔子重视“自省”的修养方法，为其后的思想家所普遍继承和发展，成为我国古代自我修养的一条重要方法。

《论语·学而》中记载了曾子内省的故事：“曾子曰，吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”曾子每天从办事、交友、学习三方面，检查自己是否达到了忠信和学而时习之的要求，为后人树立了自省的典范。他强调每天都要对自己的言行进行多次反省检查，在待人接物、工作学习、生活等方面有没有违反道德规范的要求，以求在道德上不断进步。因此，朱熹称赞说：“曾子以三者日省其身，有则改之，无则加勉，其自治诚且如此，可谓得为学本矣。”（《论语集注》）

孟子也提出了“自反”、“反求诸己”的思想。他要求人要“反求诸己”，即君子要经常自我反省，而不要经常责怪别人。孟子说：“假设有一人，他以粗暴蛮横的态度对待我，那么君子必定会反省自己：我（对他）一定还有不仁的地方、无礼的地方，要不这种态度怎么会冲着我来呢？反省后做到仁了，反省后有礼了，那人的粗暴蛮横仍然如此，君子必定再反省：我（待他）一定还没有尽心竭力。经过反省，做到了尽心竭力，那人的粗暴蛮横还是这样，君子就说：‘这不过是个狂人罢了。’”<sup>①</sup> 孟子还说：“行仁的人就如比赛射箭：射箭手先要端正自己的姿势，然后放箭；射不中，不怨恨赢了自己的人，只有反过来在自己身上找原因罢了。”<sup>②</sup>

荀子继承了儒家的这一修养方法，并做了独特的发挥。荀子提出：“见善修然，必以自存也；见不善愀然，必以自省也。”（《荀子·修身》）“君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣。”（《荀子·劝学》）就是说，人要不断地学习广博的知识，而且要运用这些知识经常对自己的行为进行反省，保存和发扬优点与美德，修正自己的缺点和错误，才能不断地完善自己，达到理想的人格。

孟子说的“自反”和荀子说的“参省”，同孔子说的“自省”、“内省”一脉相承，都是要求人们自觉地检查反省自己的思想言行，发扬优点，克服缺点，以达到提高道德水平的目的。

孔孟之后，自省一直是儒家倡导的基本修养方法。陆九渊以“明心”、“立心”为道德目标，肯定“心即理”，故而在道德修养上倡导“自存本心”的“简易工夫”，即通过反省内求的方式，发扬自我本心的内在之善，以实现自我的道德精神人格。他认为，道德修养并不是什么复杂的事情，不需要烦琐的程序，道德修养的关键在于主体的“自觉”，正如他教导学生所说的“汝身自聪、目自明，事

---

① “有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也，我必不仁也，必无礼也，此物岂宜至哉？其自反而仁也，自反而有礼矣，其横逆由是也，君子曰：此亦妄人也已矣。”（《孟子·离娄下》）

② “仁者如射：射者正己而后发，发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已。”（《孟子·公孙丑上》）

父自能孝，事兄自能悌，本无少缺，不必他求，在乎自立而已”<sup>①</sup>。

明代王阳明在此基础上进一步提出了“省察克治”，强制不仅反省自己的行为，还要反省自己的动机，而且要持之以恒，要把隐藏的私利欲念搜索出来，加以克治，不可姑息。因为如果有丝毫私利欲念存在，众恶便相引而来。省察反思，是从内心深处自讼自审、弃恶从善的积极过程，虽然有时十分痛苦、懊悔，但确实能够提高道德修养认识、强化道德修养意志。

自省倡导个人对自我的道德认识、道德动机和道德行为进行反省，不断克服错误的道德观念，凭借内心信念来校正道德行为，时刻以社会道德规范来严格约束自己的言行。自省相当于现代人们所说的“自我批评”，它是一个重要的传统道德修养方法，它要求人们经常反省自己的思想和行为，辨察自我意识和言行中的是非善恶，严于自我批评，及时改正自己的过错。

## 2. 改过迁善

改过迁善，就是自觉地改正错误，自觉地向好的方面迁移和转化。《周易》有言，“见善则迁，有过则改”，就是说一看到别人好的言行就学着去做，一发现自己有不好的言行马上就改。改正错误和过失是道德修养中常常碰到的问题。一个人只有具备了改过迁善的能力，他才可算是一个自我意识健全的人。

儒家认为：“人谁无过？过而能改，善莫大焉。”（《左传·宣公三年》）唐代陆贽《奏天请罢琼林大盈二库状》云“明者矫失而成德”，意思是说明达之人往往能纠正过失而成就美德。王阳明《教条示龙场诸生》云“不贵于无过而贵于能改过”，说的也是改过的可贵。

一个正派人经过自省、自反之后，如果真的发现自己有了过失，就要认真地改。儒家提出了知过、思过、补过、改过、闻过则喜等改过的具体修养方法。知耻与自省、改过密切相关，知耻者常能自省，并以自己的不道德言行为耻，更以自己知错不改为耻。有错就改，知过必改，欢迎别人批评、指出自己的过错，这

<sup>①</sup>《陆九渊集》卷三十四，《语录》上。

不仅是传统道德中的重要修养方法，也是中华民族在历史上形成的重要美德。

儒家关于改过迁善、见贤思齐的论述很多。孔子说：“见善如不及，见不善如探汤。”（《论语·季氏》）意即看见善的言行应该想着自己怎样达到，看到不善的言行应该赶快避开。孟子说：“子路，人告之以有过则喜；禹闻善言则拜。大舜有大焉，善与人同，舍己从人，乐取于人以为善。”（《孟子·公孙丑上》）孟子这里谈的也是改过迁善、见贤思齐的道德修养模式。

“知耻近乎勇”（《礼记·中庸》）是一句名言，表明“知耻”对于德行的重要。“近乎勇”，主要指勇于遵守道德。北宋周敦颐认为，人生之大不幸就是“无耻”，因为无耻乃是不仁的表现，朱熹对此解说道“知耻是由内心以生，闻过是得之于外。人须知耻，方能过而改，故耻为重”（《朱子语类》卷94）。欧阳修也称廉耻乃“士君子之大节”（《欧阳修集》卷130）。改过迁善是建立在耻感文化基础上的内省机制的外化。人知耻而有所不为，是道德修养的第一步；再进一步，就是在立身行事时做到改过迁善、见贤思齐，最终达到“至善”的崇高境界。纵观中国传统社会，凡是丧失廉耻之人都会遭到全社会的谴责，无德、无耻之徒都会被钉在历史的耻辱柱上。这种社会道德评价机制对中国传统社会的发展产生了重要影响。

人非圣贤，孰能无过？无论是聪明的人还是愚蠢的人，都不可能避免犯错。一个人不可能不犯错误，怎样对待错误是做人的大问题。孔子认为人无完人，每个人都有自己的优点和缺点，人必须正视自己的缺点，并有勇气改正它。人的一生，犯错误是难免的，关键是知错要改。孔子说“过，则勿惮改”（《论语·学而》），“过而不改，是谓过矣”（《论语·卫灵公》），意思是犯了错误，不要怕改正，犯了错误而不能改正，这才是真正的过错。

出现过失，正确的态度应该是自省、自反，找出过失的原因，然后进行自责，对过失的责任做出明确的交代，但最终的要求是认真悔改。想要以后不再犯错误，首先要改正错误。儒家认为，改正错误是光明磊落的行为，文过饰非才是一种欺人害己的罪恶。所以，能否认真对待自己的过失，是有无高尚、完美人格的一个

重要标志，也是区别善与恶、美与丑的关键标准。孔子在《论语·子张》中说“小人之过也，必文”，孟子说“子路，人告之以有过则喜”（《孟子·公孙丑上》），讲的都是这个道理。

孔子赞扬他的学生颜回是个不重犯同样错误的人，他对那些有错误不肯改正的人表示了很深的忧虑。针对社会的通病，孔子提出了“躬自厚而薄责于人”的原则，“多责备自己，少责备别人”，对自己的过错要从严批评，对于别人的过错则不要像对自己那样严肃。

作为一名官员，应当知错能改、择善而从。孔子说，“择其善者而从之，择其不善者而改之”（《论语·述而》），“君子之过也，如日月之食焉。过也，人皆见之；更也，人皆仰之”（《论语·子张》），是说人有缺点、有过失在所难免，改正错误、不断完善，人们就会敬仰他。

### 3. 慎独自律

慎独自律，指的是人们在独居时能自觉地严于律己，严格按照道德原则反省检查和规范自己的言行，防止有违背道德的欲念和行为发生，使道义时时牢记于心，而且从最隐蔽的地方和细微的地方做起，人前人后、有无监督都不做缺德不义之事。

慎独是对个人内心深处比较隐蔽的意识、情绪进行约束和自律的一种修养方式。它是在自省和克己的基础上，为使自我修养达到更高境界而提出的一种修养方式，是道德修养的高境界。这种境界是在没有任何外在监督下完全自觉去履行道德义务，表现出行为者高度的自觉性和主动性。

“慎独”倡导人们坚持在“隐”和“微”处狠下工夫，因为最隐蔽的东西最能看出人的品质，最微小的事情最能显出人的灵魂。儒家认为，人德行的显露没有比在幽暗之中、细微之处更为显明的。因此，人们在别人看不到的地方，也要谨慎检点；在别人耳听不到的地方，也要倍加小心。一般人可以在众目睽睽之下循规蹈矩、谨言慎行，这在很大程度上是迫于舆论压力和社会监督作用而不敢违礼，只有在隐微之中、独处之时还能遵守道义才是最可宝贵的。如果不能做到

慎独，在众人面前表现很好，无人监督时就放松要求，则谈不上道德自觉。

《大学》说：“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦，故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至；见君子而后厌然，掩其不善，而著其善。人之视己如见肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。”这是强调慎独要“诚其意”而“毋自欺”，即意念真诚、自然，要求人们去恶从善、坚持善良的意志，不要自欺欺人，不要像小人那样，闲居无事时什么坏事都干，见到君子以后就遮遮掩掩。后人引申此意，有所谓“不欺暗室”之说，就是说要在“人所不知而已所独知”的情况下，也能谨慎行事，时时提醒自己，思想行为都不可违背道义要求。

中国古代正直的学者官员，多以慎独为修身的重要方法，也有不少人达到这种高尚的道德境界。“汉初三杰”之一的萧何就是其一。当汉军进入咸阳秦朝皇宫后，混乱中没有人来约束，面对眼前散乱的珠宝钱财，人们争先恐后拿取抢掠，如果萧何拿了，别人也无从知晓。可萧何什么财宝也不要，只收集竹简档案资料，认为那才是重要的事，他没有在无人知晓的情况下做非礼非法之事。

“慎独”的精神在今天显得尤其重要。今天的社会比古代更为复杂，各种不良引诱因素也更多，为了防微杜渐、筑牢思想防线，尤需这种自我省察、慎独自律的精神。“慎独”强调内心意志的自我磨炼、独善其身、强调自律，对于官员在日常生活中规范自己的言行举止具有潜移默化的作用。

## 四、博学多思

文化不可能没有传承，道德文化也不例外。博学多思是修身的一个重要步骤，也是人们应当保持的一个习惯，正如孔子的学生子夏所说，“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣”（《论语·子张》）。

“学”就是要博学多识，“学”的目的在于“学以致其道”，君子“博学而日参省乎己，则知明而行无过矣”。“学”必须与“思”相统一，所谓“学而不思则

罔，思而不学则殆”。“思”就是要常反省，“吾日三省吾身”、“见贤思齐焉，见不贤而内自省也”，说的都是经常反省的道理。

### 1. 学而优则仕

“仕而优则学，学而优则仕”，这句话最早出自《论语·子张》，是孔子的弟子子夏的一则语录，当然孔子也是赞同的。

“优”在先秦文献中，只有两义：一是充裕，二是演戏之优人。许慎《说文解字》认为：“优，饶也。”朱熹认为：“优，有余力也。仕与学，理同而事异，故当其事者，必先以尽其事，而后可及其余。然仕而学则所以资其仕者益深，学而仕所以验其学者益广。”（《四书集注》）“仕”，做官为宦。《正字通·人部》说：“仕，宦也。”弄清了“优”和“仕”的解释，“仕而优则学，学而优则仕”这句话就好理解了：“做官的事情做好了，有余力便应去学习；学习学好了，有余力便可去做官。”

先秦时期的出仕是建立在道德纯笃、学识渊博的基础上的，“学优”是出仕的充分必要条件。《论语·先进》记载：“子路使子羔为费宰。子曰：‘贼夫子之子。’”孔子认为子羔的学问还没有达到有余力的地步，便去为官，会害人害己，可见孔子十分强调“学而优”这个条件。所以，孔子谆谆告诫弟子：“不患无位，患所以立。”也就是说，不要担心没有职位，要担心的是“学”不能达到“优”。在他看来，出仕无非就是“学而优”的一个必然结果。孔子说，“使之四方，不辱君命”，假如一个人“授之以政，不达；使之四方，不能专对”（《论语·子路》），就不能为官。

春秋战国时期，仕者多为贵族，“未学而仕者”并不鲜见，故有“仕而优则学”之语。“行有余力，则以学文”（《论语·学而》），与“仕而优则学”有相同之义。在孔子看来，立德、修身乃学者之先务，亦其本务。子夏说：“贤贤易色，事父母能竭其力，事君能致其身，与朋友交言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣。”（《论语·学而》）子夏之意亦孔子之意。儒家认为在所有官员任职前，必须要经过仁、义、礼、智、信的教育，使之成为合格的、有责任感的人才，然后才能授

以官职。

荀子说“涂之人可以为禹”，他认为“圣人也者，人之所积也”，一个人要想“贱而贵，愚而智，贫而富”，唯一的途径就是“学”。他极力主张“无德不贵，无能不官，无功不赏，无罪不罚”，任用人才应当“不恤亲疏，不恤贵贱，唯诚能之求”，“虽王公大人之子孙也，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫”（《荀子·王制》）。这不是更明确地主张“学而优则仕”吗？他同时主张“仕而优则学”，认为“学者非必为仕，而仕者必如学”（《荀子·大略》），要当好官就必须坚持学习。

墨子反对贵族的世袭制度和“亲亲”原则更为激烈。他主张各级执政者，都应由人民选举的“贤人”担任，才能达到“一同天下之义而天下治”。他明确提出“官无常贵，而民无终贱”、“虽在农与工肆之人，有能则举之”、“不党父兄，不偏富贵，不嬖颜色，贤者举而上之，富而贵之，以为官长；不肖者抑而废之，贫而贱之，以为徒役”的观点。墨子认为，人的贤能自然是非学而不可能达到的。如果按照墨子说的这样，仕而不学、不学而仕者必然被淘汰，“学而优则仕”者自然取得了合理的地位。

法家同样提倡“学而优则仕”。韩非子说：“明主之吏，宰相必起于州部，猛将必发于卒伍。”（《韩非子·显学》）“不以功伐决智行，不以参伍审罪过，而听左右近习之言，则无能之士在廷，而愚污之吏处官矣。”（《韩非子·孤愤》）以韩非子为代表的法家同以孔子为代表的儒家之间的分歧，不在于是否“学而优则仕”，而主要是学的内容和方法、优的标准和要求有所不同。韩非子主张“明主之国无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师”，主要是为了“举事实，去无用，不道仁义”，并非全部否定教育和学习。

由此可见，春秋战国时期，“学而优则仕”是一个历史的潮流，儒、墨、法各家都主张“学而优则仕”，都反对奴隶制的世卿世禄制度，反对“仕而不学”和“不学而仕”，只是学的内容和方法不同，“优”的标准和要求不同。

孔子弟子中，热衷于政事且具有政治能力者不乏其人，冉有、子路就是其代



表。孔子称赞子路：“由也，千乘之国，可使治其赋也。”（《论语·公冶长》）孔子称赞冉有：“求也，千室之邑，百乘之家，可使为之宰也。”孔子自己亦以天降大任于己而自勉：“天生德于予，桓魋其如予何？”“文王既没，文不在兹乎？”（《论语·述而》）孔子周游列国，历时14年，意在推行自己的王道政治。对“学而优则仕”，南朝经学家皇侃是高度赞同的，他说“学既无当于立官，立官不得不治，故学业优足则必进仕也”（《论语义疏》）。北宋经学家邢昺说，“若学而德业优长者，则当仕进以行君臣之义也”（《论语注疏》），他认为仕本身并不是目的，推行王道政治才是目的。

“仕而优则学，学而优则仕”的思想，对中国古代经济、政治、文化和社会都产生了巨大而深远的影响。隋唐以后的科举制度正是这一思想的延续。科举制度对中国吏治的有效性，在很大程度上基于其重要特点：它对全社会所有等级的开放。唐太宗看到参加科举考试的士子鱼贯而入时，情不自禁地发出“天下英雄尽入吾彀中”的慨叹，反映的是一代雄主对天下英雄为我所用的得意之情。“学而优则仕”传统鼓励士子接受科举制度，将接受过儒家道德教训的士子源源不断地吸收到官僚机构中，成为传统宗法皇权制度下吸收人才最有效的途径。这种选才制度，打破了以门第血统为依据的唯亲任用制度，形成了学习与选官、教育与政治相结合的社会机制，其优越性显而易见，有利于国家吸纳人才，实行精英治国。

“学而优则仕”的思想和用人制度，当然也有其历史局限性，但整体来说对于提高官员的整体素质、增强官员的人文情怀肯定是有帮助的。要成为一个知晓大局、通达古今的高级官员，则非读书不可。而读书，乃至怡情诗文对官员可能还有一个好处，那就是如果他们真的养成了一种颇高的文化品位，则有在他们看来比诗书琴画等更重要和更优雅的乐趣，促使他们有更高雅的情趣和精神追求，在道德上不断完善自己。

## 2. 好学勤习

自我修养不是一朝一夕的事，需要人们事无巨细、持之以恒，活到老、学到老、修养到老。而人们道德修养的提高，主要有赖于学习前人积累的道德知识和

道德经验，所以中国传统道德非常重视通过学习修养自身，把学习看做终生之事，所谓“少而好学，如日出之阳；壮而好学，如日中之光；老而好学，如炳烛之明”<sup>①</sup>。孔子特别强调学习对于道德修养的意义，认为人要上进，就必须博学，做到“多闻，择其善者而从之；多见而识之”（《论语·述而》）。

人不经学习，就无法得到知识和道德，更无法履行道德。孔子虽然不否认有“生而知之者”，但是他自己并不是那种天才，而是需要后天的学习才能知之。他认为，良好的道德品质不是天生就有的，而主要是靠后天学习得来的；人如果不好好学习和掌握道德知识，不但不能真正形成良好的道德品质，反而会走向反面。他以自己举例说：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”（《论语·述而》）在他看来，好学是君子的必备之德，即“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已”（《论语·学而》）。

儒家认识到学习与道德修养的关系，主张乐学识道。孔子提出了一个著名的“六言六蔽”说，即“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂”（《论语·阳货》）。孔子所讲的“学”，就是学做人，要求学好仁义礼节，方能立身做人，否则仁、知、信、直、勇、刚等品格就要流入弊端。

仁、知、信、直、勇、刚，本来都是好品德，可是如果缺乏学习，都可能走向极端，走向荒谬。由此可见，学，不是只学这些具体的品德和规范。孔子在当时号称“博学”，他也要求别人“博学以文，约之以礼”。看来这种“博学”可能就是所谓的“六艺”，即诗、书、礼、乐、易、春秋。然而，孔子认为“艺”似乎并不是学习的目的及根本，他只是要“游于艺”。那么，究竟要学什么呢？从种种迹象看来，孔子强调要学习的根本是“道”：“笃信好学，守死善道”（《论语·泰伯》）、“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·述而》）、“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也”（《论语·里仁》）。他的学生子游也曾转述他的话说，

---

<sup>①</sup> [西汉]刘向：《说苑·建本》。

“君子学道则爱人，小人学道则易使也”（《论语·阳货》）。他的另一名学生子夏也说过：“百工居肆以成其事，君子学以致其道。”（《论语·子张》）这些都强调博学、约礼、循道。

孔子所谓的“道”，用今天的话来说，就是反映着古代社会血缘等级关系的、以伦理道德为核心的、包括政治、法律等思想在内的封建社会意识形态。据说“道”是尧、舜创立，周代文、武王和周公发扬光大的，所以也称为“尧舜之道”或“文武、周公之道”。这个“道”记载于诗、书、礼、乐、易、春秋之中，体现在贵族生活的礼、乐、书、数、射、御之上。由此可见，孔子要求学习的，除了道德规范、生活准则，还有系统的道德文化理论和完整的伦理精神，它不是简单的道德说教，还有在生活领域里的具体体现。只有这样的道德学习，才可能是具体的、全面的、深入的，学出来才可能真正有效。

孔子认为，“学”最为重要的是学做人，故孔子对其他之学表现出很大的轻蔑。他说：“子张学干禄。子曰：‘多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。’”（《论语·为政》）“干禄”之道，根本不在禄，而在做人，故“君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫”（《论语·卫灵公》）。

宋儒陆九渊也对学的终极目的提出了自己的见解，认为人生在天地之间，做人就应当尽其为人之道，因此人们之所以求学，就是学如何为人而已，没有其他的目的。<sup>①</sup>朱熹则在他的《白鹿洞书院揭示》中说道：“考察以往圣贤之所以教人，无非是让人们探求明白做人的道理，进行自我修身，然后推以及人，并不只是教人们广闻博记，写漂亮文章，以便去沽名钓誉、追求利禄。”<sup>②</sup>

儒家学者认为，除了学习书本知识之外，也应该随时随地学习他人的道德行

① “凡欲为学，当先识义利公私之辨。今所学果为何事？人生天地间，为人自当尽人道，学者所以为学，学为人而已，非有为也。”（《陆九渊集》卷35《语录下·詹阜民录》）

② “熹窃观古昔圣贤所以教人为学之意，莫非使之讲明义理，以修其身，然后推以及人，非徒欲其务记览，为词章，以钓声名，取利禄而已也。”（朱熹《白鹿洞书院揭示》）

为，学习道德榜样。孔子说：“三人行，则必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。”（《论语·述而》）“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”（《论语·里仁》）荀子说：“学莫便乎近其人。”（《荀子·劝学》）荀子认为，学习的途径，最好、最快的路子就是向自己最尊敬、最信服的人学习。学，不仅要学习书本知识，而且要向他人学习，向社会实践学习，在多见多闻中掌握相应的道德知识，增长自己的见识，这样才能提高个人修养行为的自觉性、减少盲目性。

学习贵在坚持。只要注重积累，坚持不懈地学习，人们是能够战胜自己心中之恶的。孔子说：“学而时习之，不亦乐乎。”《荀子》一书开篇即是“劝学”，由此可见荀子对于学习的重视。荀子说：“学不可以已。”这句话表明了荀子对待学习的基本态度，也就是学习是不可以停止的。荀子说：“积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉；积善成德，而神明自得，圣心备焉。故不积跬步，无以至千里；不积小流，无以成江海。骐驎一跃，不能十步；弩马十驾，功在不舍。锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂。”荀子认为，学习贵在坚持，只有坚持学习仁义道德、用礼义约束自己，人格才会日渐完善。

程颐说：“今观儒者自有一般气象，武臣自有一般气象，贵戚自有一般气象，不成生来如此？只是习也。”（《二程遗书·伊川先生语四》）意思是，儒家先圣所以有这种优良的气质品格，不是先天的，而是后天长期学习、修养、积累的结果。程颐的话强调了乐学识道的作用。气象就是人内心的修养形于言表，使接触到它的人感受一种独特的气氛。“儒者”、“武臣”、“贵戚”的气象各不相同，都带有自己的身世、职业的特征。这种气象不是先天的，而是后天长期“积习”诸方面的熏陶所致。坚持一定的修养，通过后天艰苦磨炼，日积月累，同样可以改变自己的气质，塑造良好的人格。

## 五、身体力行

修身要身体力行，知行统一，落实在行动上，“君子耻其言，而过其行”，只

有“躬行践履”、“习行”，在道德实践中择善从之，才能使修身真正成为自觉活动，不然只能流于空洞说教。

### 1. 知行合一

“知行合一”是中国古代重要的哲学观念，也是人们认识世界、加强自我道德修养的重要方法。在传统的儒家知行观中，“知”是人的心知的统称，主要指道德知觉；“行”是人的行为的统称，主要指道德实践。在现代，“知”有认识、知识、良知等含义，“行”有实践、行动和践履的意思。道德修养方面，中国古代人主张要知行合一，不仅要认识，要有良知，尤其应当力行、实践，只有把“知”和“行”统一起来，才能称得上“善”。

最早明确论述知行关系的是孔子，他非常强调道德认知与道德践行的统一。一方面，他强调“知”对“行”的指导意义，如“知者不惑”（《论语·子罕》）；另一方面，他又强调道德认知的目的全在于践行，他以学《诗经》为例说，“诵《诗》三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对，虽多，亦奚以为？”（《论语·阳货》）孔子关于知行统一还有许多耐人寻味的言论。例如，“君子耻其言之过其行也”（《论语·宪问》），“君子欲讷于言而敏于行”（《论语·里仁》），“行有余力，则以学文”（《论语·学而》），认为“言而过其行”（《论语·宪问》）是可耻的，这些都要求君子应当言行一致、以行为本，反对言过其实、言行不一。如果一定要有所侧重，宁愿“讷于言而敏于行”，宁愿“行有余力，则以学文”。语言是思想的物质表现，言行关系问题归根到底也就是知行关系问题，要求言行一致也就是要求知行统一。可见，孔子主张知行统一，以行为重。

儒家经典《中庸》进一步深入探讨了知与行的关系问题，提出了道德修养的五步法：“博学之、审问之、慎思之、明辨之、笃行之。”前四者，可统视为“知”；最后一条，便是“行”，而且特别强调了“笃行”的价值，即“力行近乎仁”。“有弗学，思之弗得，弗措也；有弗辨，辨之弗明，弗措也；有弗行，行之弗笃，弗措也。人一能之己百之，人十能之己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。”意思是做事要广泛地学习，仔细地探究，谨慎地思考，明确地辨别，最后要切实

地去实行。

墨子认为，人的知识来源可分为三个方面，即闻知、说知和亲知。墨子非常重视亲知，这也是墨子与先秦其他诸子的一个重大不同之处。墨子所说的亲知，乃是自身亲历所得到的知识。墨子提出“强力而行”的主张，认为“士虽有学，而行为本焉”（《墨子·修身》）。

在知行关系上，荀子认为“行”比“知”更重要，指出“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之；学至于行之而止矣”（《荀子·儒效》）。他把“行”看做认识的最后归宿，认为只有行之有效的知才是可靠的，把“辨合”、“符验”作为知的真理性标准。荀子还比较正确地阐发了知行主体的能动性。

北宋程颢、程颐认为，“知难行亦难”、知行相互渗透。他们指出，知有深浅，有“真知”和“常知”之别；“真知”是深切之知，源于切身体验；“常知”源于见闻；强调行无知是盲目的，只有做到真正知了，才能做到行之有效。这就是说知行是相长的。

朱熹在知行观方面提出了较为系统的思想。他关于知行统一思想论述有：“知行相须，如目无足不行，足无目不见。论先后，知为先；论轻重，行为重。”“致知力行，用功不可偏，偏过一边，则一边受病。”“涵养穷索，二者不可废一，如车两轮，如鸟两翼。”（《朱子语类》卷九）“知与行工夫，须着并列。……二者皆不可偏废。如人两足，相先后行，便会渐渐行得到；若一边软了，便一步也进不得。”“知之愈明，则行之愈笃；行之愈笃，则知之益明。”（《朱子语类》卷一四）“行之力，则知愈进；知之深，则行愈达。”<sup>①</sup>以上表达了知行不可分割的对立统一关系，它们既相互依赖又互相促进。同时，朱熹又十分强调“行”的层面，如“学之以博，未若知之以要；知之以要，未若行之以实”（《朱子语类·辑略》）、“若不用躬行，则是说得便了。则七十子之从孔子，只用两日说便尽，何用许多年随着孔子不去”（《朱子语类》卷十三）。朱熹认为，知善必须体现于力行，只

<sup>①</sup> [南宋]朱熹：《朱文公文集》卷六十《答潘子善》。

有经过道德实践，人们才会真正认识道德伦理的合理性。他认为，行是知的完成。只有能力行之知，才是“至知”。朱熹的知行观虽是封建伦理化了的唯心主义知行观，但认识到知行统一，尤其强调行的重要性，这些思想都是合理的、可取的。

王阳明提出了以“致良知”为目标的“知行合一”说。他主张“知行合一”，认为“知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若会得时，说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在。……知行本体原是如此”（《传习录·徐爱录》）、“行之明觉精察处便是知，知之真切笃实处便是行。若行而不能精察明觉，便是冥行，便是学而不思则罔，所以必须说个知；知而不能真切笃实，便是妄想，便是思而不学则殆，所以必须说个行。……原来只是一个工夫”<sup>①</sup>、“真知即所以为行，不行不足谓之知”（《传习录·答顾东桥书》）。他还为此设喻：“知犹水也，人心之无不知，犹水之无不就下也；决而行之，无有不就下者，决而行之者，致知之谓也。此合所谓知行合一者也。”<sup>②</sup>王阳明的“知行合一”说，在道德修习中是完全站得住脚的。

王夫之主张“知行并进”说，比朱熹、王阳明更为辩证地表达了道德认知与实践的统一关系。王夫之的“行可兼知，而知不可兼行”<sup>③</sup>的观点，要求行先知后，知行并进。王夫之非常赞赏《尚书·说命》中的一句话：“知之非艰，行之惟艰。”他认为，在学、问、思、辩、行五者中，“第一不可容缓，则莫如行”（《读四书大全说》卷三），反映了古代学者注意行为实践的思想。

古代学者以自己的睿智，提出种种见解与学说，诸如行先于学、学止于行、知先行后、知行合一、行先知后等，这些观点从认识论角度看都不免有偏颇之处，但从道德修养的角度看，重视“行”或知行相符是不错的。“行”是“知”的目的，“知”只有落实到“行”上才有实际意义；“行”也是“知”的必经途径，真“行”才能真“知”。古人斥责只“知”不“行”者为“大伪”，为“陋”。以“行”

① [明]王阳明：《王文成公全书》卷六《答友人问》。

② [明]王阳明：《王文成公全书》卷二《答朱守谐卷》。

③ [明末清初]王夫之：《船山遗书》第十一册，《尚书引义》卷三《说命》。

为根本，以“行”立德，言行一致，表里如一，无论古今都是道德修养的关键一环。

## 2. 躬行践履

“躬行”，也就是“力行”、“笃行”，都是指亲身道德实践，将道德理论见之于道德实践。“力行”实际上就是“践履”。“履，德之基也。”（《周易·系辞下》）“义而行之，谓之德、礼。”（《左传·文公七年》）“道虽弥，不行不至；事虽小，不为不成。”（《荀子·修身》）这些说的都是道德修养如果仅停留在口头上或内心里，而不见之于行动，就永远达不到既定的目的。

儒家文化中所说的“力行”，主要是从道德修养方面来讲的，是一种道德践履活动。“力行”指通过自觉的学习、磨炼和自我涵育、修正，确立和不断提高自己的道德意识水平，从而成就完善其德性的道德活动过程。道德作为一种社会规范行为，不能离开社会实践。儒家所主张的自我修养，在强调自我思想改造的同时，还强调躬行践履，通过实践在严酷的环境中成长，从而完善自己的人格，即要求人们做到言而有信、知行统一。传统道德修养方法强调把道德伦理、道德意识见之于道德践履中，在知行关系中特别强调知行的辩证统一，并把“力行”、“躬行”作为道德修养的重心，反对在道德修养上“茫茫荡荡悬空去思索，全不肯着实躬行”，强调“所以必说一个行，方才知得真”，体现出传统道德修养论中勉励践履躬行的良苦用心。

孔子特别强调道德实践。他认为，道德认识的真假与深浅，必须依靠道德实践的检验来证实；努力追求仁德的关键是躬行实践，“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”；一个人的道德品质是否高尚，不能凭其言论，要看他的实际行动是否做到言行一致，即“君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣”（《论语·子路》）。孔子甚至认为行比言更重要、更可靠。道德行为和道德实践是道德认识的目的，行与言相比较更重要。“行”是学的目的和结果，是“学”的最高阶段。理想的道德人格——圣人，就是在“行”之中形成的。孔子认为，在重视力行的同时，做不到就不要说，说了就一定要做。孔子说，“古者言之不



出，耻躬之不逮也”，“君子欲讷于言而敏于行”（《论语·里仁》）。意思是君子说话要谨慎，而行动要敏捷。道德高尚的君子，必须是“敏于事”、“敏于行”而“慎于言”、“讷于言”，必须“先行其言”。他告诫学生，衡量人的品德不能只听其言论，而应看其实际行动，“始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行”（《论语·公冶长》），要求学生要做到言行一致，“言必信，行必果”。

荀子指出，“君子之学”与“小人之学”的区别就在于是否做到了身体力行、言行一致，所谓“君子之学也，入乎耳，箸乎心，布乎四体，形乎动静。端而言，蠕而动，一可以为法则。小人之学也，入乎耳，出乎口。口耳之间则四寸耳，曷足以美七尺之躯哉！”（《荀子·劝学》）荀子认为：“口能言之，身能行之，国之宝也。口不能言，身能行之，国器也。口能言之，身不能行，国用也。口言善，身行恶，国妖也。”（《荀子·大略》）以儒家为代表的先秦伦理观，虽然非常重视行为和实践，认为它们是道德认识的目的和检验每个人的言行是否真正合乎道德的标准。

朱熹主张：“道之以德者，是自身上做出去。”（《朱子语类》卷二十三）“为学之实，固在践履，苟徒知而不行，诚与不学无异。”<sup>①</sup>他还反复对学生说：“讲学固不可无，须是更去自己身上做工夫。若只管说，不过一两日都说尽了。只是工夫难。”（《朱子语类》卷十三）“自早至暮，无非是做工夫时节。”（《朱子语类》卷八）可见，朱熹所说的“工夫”不是纯粹的知识形态的研究学习，而是一种身心一体的实践性活动。

陆九渊同样重视道德践履在道德修养过程中的重要作用，主张道德修养要在“日用处开端”，要引导人在生活实践中获得对“本心”之理的体证，以培养自己的道德品质。他说：“圣人教人，只是就人日用处开端。如孟子言徐行后长，可为尧舜。不成在长者后行，便是尧舜？怎生做得尧舜事，须是就上面功夫。”（《陆九渊集·语录下》）陆九渊认为，人的道德观念、道德修养的提高，均需要在日

<sup>①</sup> [宋]朱熹：《朱文公文集》卷五十九《答曹元可》。

常生活中开始，作为理想道德人格的圣贤，也均是通过日常生活中的努力才得以实现的。可见，陆九渊关于“就人日用处开端”的修养方法也具有重视道德践履的特点，这与儒家一贯强调的道德修养须躬行的传统是一脉相承的。

在儒家看来，对于道德的修养不仅要身体力行，还要能自觉地接受各种严酷环境的磨炼和艰难挫折的考验。“力行”还有一个重要途径，就是“事上磨炼”。“事上磨炼”的意思就是于艰难困苦中见精神，正确看待人生的悲欢离合、顺境与逆境，更强调逆境对人生的道德价值。孟子指出：“天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。”（《孟子·告子下》）这就是说，人只有经过逆境的磨炼，才可获得卓越的才能，形成完善的人格，达到崇高的道德境界。王阳明说“人须在事上磨，方立得住；方能‘静亦定，动亦定’”（《传习录·陆澄录》），说的也是这个道理。

慎言笃行，一直是中华民族的传统美德之一，而且被认为是道德修养的基本途径和方法。传统道德修养所倡导的“力行”思想所体现的务实倾向和自强不息的精神，对中国历代优秀知识分子和志士仁人的爱国主义、追求真理、与邪恶势力做斗争等优良传统的形成都起了积极的推动作用。



## 第四章

# 古代官德构建

古代官员良好道德的形成，不是光靠个人自我修养，还要依靠外在的道德教化和制度约束。古代统治者和思想家在德治实践中深切体会到道德教育和法律制度对官德建设的促进作用，提出了“德主刑辅”、“德法兼用”的思想，都自觉或不自觉地选用制度约束作为官德建设的支撑和辅助手段，建立了日益完善的监督约束制度，坚持自律与他律并重，实现自我修养与制度约束相互促进、相辅相成，从而有效地构建了官员的从政道德。

### 一、教化为先

何谓“教化”？据《辞海》解“教化”一词，即“政教风化，也指教育感化”。这个概念产生于春秋战国时期。《诗·周南·关雎序》记载：“美教化，移风俗。”《白虎通·德论》说：“教者，效也。上为之，下效之。”《说文》说：“化，教行也。”《管子·七法》说：“渐也，顺也，靡也，久也，服也，羽也，谓之化。”荀

子在《王制》中指出说“论礼乐，正身行，广教化，美风俗”，在《尧问》中有“礼仪不行，教化不成”的论断。“教”指统治阶级的“教育”、“训诲”；“化”则可表达为将一定的统治阶级的思想化为天下风气，化为一种无形的氛围，融入社会生活的方方面面。教化又称德教，即道德教化，就是教人做人、处事，使政治原则内化为人的自觉行为，养成道德习惯和稳定的道德心理，从而心悦诚服地服从统治者的意志。

教化是统治阶级用正统思想对教育对象进行有目的、有组织的理论灌输，并使教育对象接受这些思想的一种教育方法，是一种“上教下化”的教育活动。对官员的教化，主要指灌输与宣扬封建道德和为官之道，要求上级为下级做出表率，正己教人，上行下效。任何人，包括各级官员，本质中都含有善与恶两个方面，要扬善抑恶，就必须施以教化。“人不学，不知义；玉不琢，不成器”，高尚的官德绝不会自发地产生和保持，需要不断地进行灌输、学习和强化。

古代德治理论认为，道德教化是政治统治和社会治理的核心，要想使政治措施迅速推行，统治者就要以身作则；要想使人们心悦诚服，统治者就要施行仁政；要想使人们自觉遵守法律纲纪，统治者就要“教以人伦”，要以“德教为先”，着力培养从政者的德性。孔子授徒讲学的目的即在于培养有德的“君子”，将来可以做执政者。儒家认为，“礼之教化也微，其止邪也未形”（《礼记·经解》），“政令教化，刑下如影”（《荀子·臣道》）。汉初政治家陆贾指出，“教化不行，而政令不从”<sup>①</sup>。

在儒家道德学说中，教化意味着一种精神转变，即个人源于个人经验的直接性或本能性的东西，在本质上具有普遍性的精神意识，以及具备整个社会及其所有成员皆应有的大体相似的行为方式。儒家道德教化论的基础源于其对德善并非天生的认识。儒家一方面认为“人皆可以为尧舜”，另一方面又指出世间并没有天生的圣贤，圣贤之所以为圣贤，乃是后天磨炼的结果。这后天的磨炼，既靠自

---

<sup>①</sup> [汉]陆贾：《新语·怀虑》。

身的修养，又需外界的教化。孟子认为人性生来是善的，教化对人性发展的作用是“存心养性”，即将失去的善心收回来，对固有的善性加以完善，使之更为成熟稳定。荀子认为人的本性是恶的，如果任其发展，必出争夺、暴乱，最好的办法是通过教育，以礼仪化之，再通过制度的约束，使其“化性去伪”，优化德性。董仲舒认为道德教化是治国的根本之策，“圣人之道，不能独以威势成政，必有教化”（《春秋繁露·为人者天》），只有道德教化才能培养人的是非荣耻之心，从而使人为善；还认为教化就像防止犯罪的堤防，“故教化立而奸邪止者，其堤防完也；教化废而奸邪并出，刑罚不能胜者，其堤防坏也”（《春秋繁露·度制》）。儒家道德教化论的最终目的是让人们通过接受道德教育与自我道德修养，形成道德“自觉”，从而普遍提升社会道德水平。对官员来说，就是加强为官之道的教育，变他律为自律，从而提高他们遵纪守法和依法办事的自觉性。

历代王朝都高度重视对官员道德和品行的教育。教化被视做“王道之首”和“治天下之大务”，历代思想家特别是儒家学者都对此有所论述。陆贾在《新语·无为》中指出：“尧舜之民，可比屋而封；桀纣之民，可比屋而诛，何者？化使其然也。”意思是尧舜之世教化遍及四海，风俗淳美，家家都有德行，堪受旌表；而桀纣当政时期因教化不行，有德行的人很少。董仲舒在《春秋繁露·实性》中说，“性者，天质之朴也；善者，王教之化也。无其质，则王教不能化，无其在教，则质朴不能善”，“教化堤防之……教化立而奸邪皆止也，教化废而奸邪并出……莫不以教化为大务……教化行而习俗美也”，强调教化对祛邪除恶、美化风气的作用。宋代典籍也有对教化作用的描述：“教化，国家之急务也，而俗吏慢之；风俗，天下之大事也，而庸君忽之。夫惟明智君子，深识长虑，然后知其为益之大而收功之远也。”<sup>①</sup>

历代统治者都认识到，法律的约束和惩治并不能很好地解决官员道德教育问题，如以重典治吏而闻名的明太祖朱元璋发出这样的感叹：“吾欲除贪赃官吏，

<sup>①</sup> [宋]司马光《资治通鉴》卷六八《汉纪六十·献帝建安二十四年》。

奈何朝杀暮犯。”<sup>①</sup>孔子主张“道之以政，齐之以刑，民免而无耻，道之以德，齐之以礼，有耻有格”（《论语·为政》）。孔子进一步提出，执政者要“为政以德”，意为用道德来约束统治者的权力，规定掌权者的行为。所以，要想从根本上解决问题，还必须把法律约束和官员道德教育有机地结合起来，在提高官员道德修养上下工夫，变他律为自律，提高官员的道德修养和依法执政的自觉性。

从汉代开始，我国对官员的教化开始正规化、系统化。自汉武帝起，学者们关于教化的主张被统治者所接受，开始立五经博士行使教化职能，开设太学，设立地方官学，招收弟子，进行教化，要求各级官吏把教化作为自己的职责，并设有检查奖惩制度。教化的内容主要是教授儒家经书中的政治思想和德行操守，选官要依此标准，考试也依此。通过家教、学校教育等手段，官员从小就可以获得良好的道德教育，为日后做官打下基础。做官后还要继续进行道德教育，运用包括君王以各种形式发布的官德训诫、对廉吏的表彰奖励、惩罚贪官的典型案例等方式进行教育。古代对官员的道德教化方法主要有正面灌输、官箴教育，家训与耳提面命、褒奖弘扬等。

### 1. 正面灌输

灌输是教化的基础。封建统治者为了传播、灌输儒家思想，便尽力推崇儒学的《诗》、《书》、《易》、《春秋》、《论语》等四书五经。为了使这些书的思想内容家喻户晓、妇孺皆知、深入人心，历代统治者采取编写和普及蒙书（小学教材）的手段来灌输儒家伦理道德思想，如《三字经》、《女儿经》、《千字文》、《增广贤文》等。

除了编写经书来传播儒家道德思想、达到普及儒家伦理道德的目的之外，统治者还兴办学校，加强对各级民众的教育灌输，把“礼义廉耻”、“仁义礼智信”等作为端正人心、淳化风俗的主要内容，使之成为数千年来封建社会奉行不替的道德行为规范，正如董仲舒所说，“养士之大者，莫大乎太学。太学者，贤士之

---

<sup>①</sup> [明]刘辰：《国初事迹》。

所关也，教化之本原也”（《汉书·董仲舒传》）。

历朝规定，士人从私塾、乡学到国子监都必须熟读儒家经典，牢记包括义利观、公私观、价值观在内的儒家道德观，并通过科举考试才能从政。正是这种从小就普遍进行的道德教育和廉政教育，使官吏们对古代廉政思想比较熟悉，“清廉为政”容易在官员中达成共识，这既是各个王朝初期能掀起反贪倡廉高潮的思想根源，又是一些“循吏”、“廉官”在举世混浊的情况下仍然坚持廉洁操守、做到勤政为民的思想基础。

## 2. 官箴教育

官箴，顾名思义就是做官的箴言录，即为官者应遵守的戒规。官箴是一种滥觞于秦代、形成于宋代、大盛于清代的类似于今天的“干部读本”的著作形式，四库全书将它归于史部职官类。古代官箴的作者有帝王，有大臣，但更多的是长期从事地方行政管理工作的中下层官吏，包括一些资深的幕僚。官箴主要是官员、学者写给官员的指导和告诫，是古代官员自律的道德规范和从政镜鉴。

官箴的内容主要有两个方面：一是阐述从政道德，一是总结为官经验。其形式有训诫格言，有政绩实录，有公牍文集，或为三类之综合。其目的在于向新任官吏传授为官之道和管理之术，故被称为“从政宝鉴”或“宦海指南”。利用官箴进行官德教育，就是把为官所应具备的道德标准编撰成多种“官箴”书籍让官员学习，以提高其道德修养和精神境界。

东汉学者崔骃正式用“官箴”一名编写官箴。编写官箴之风气始于汉代。但在先秦时期，就有了官箴方面的内容。比如，秦代佚名的《为吏之道》一书中，开篇就说：“凡为吏之道，必精洁正直。谨慎坚固，审悉毋私，微密纤察，安静毋苛，审当赏罚。”从史料上看，唐以前的官箴，主要是规谏君主帝王的，如周武王时太史（帝甲）“命百官，官箴王阙”；唐以后官箴主要是针对文武百官的，如武则天组织编写《臣轨》就是为了“发挥言行，熔范身心，为事上之轨模，为臣下之德绳”（《臣轨·序》），选择历史上有关做官的一些嘉言懿行，分为同体、至忠、守道、公正、匡谏、诚信、慎密、廉洁、良将、利人十个方面，全面阐述

了为官者应具有的品质。此后，这类著作便层出不穷，流传到今天的也有三百多部。

宋元时代官箴有了一定的发展。吕本中、真德秀、张养浩等人既是名臣，又是循良之吏的典范。他们对为官的道德品行很重视，也很有体会，所写的官箴书在内容上已有较大提高。比如，吕本中《官箴》强调：“当官之德，唯有三事，曰清、曰慎、曰勤。知此三者可以保禄位，可以远耻辱，可以得上之知，可以得下之援。”吕本中提出的“清、慎、勤”三个字的为官之道，被后人称为“千古不易”，被确定为古代官箴的核心内容。

此外，宋代陈襄的《州县提纲》、真德秀的《西山政训》，元代张养浩的《牧民忠告》、《风宪忠告》、《庙堂忠告》，明代薛瑄的《从政录》、杨昱的《牧鉴》，清代汪辉祖的《佐治药言》、《学治臆说》等，其内容涉及从中央到地方各级各类官员的为政活动与个人品行等各个方面，具体到如何断案，对付上级、下级、猾吏，连对付仆役、长随的办法都有。清代李鸿章曾命丁日昌对徐栋的《牧令书》“择要删繁”，编成《牧令书辑要》。此书印行后，被视为做官宝典，受到许多从政者重视。

由于官箴的作者大部分都担任过各种行政职务，大都是先辈总结自己和前人从政的经验教训，以最诚挚的态度、用发人深省的警句箴言，告诫子孙和官员应该廉洁奉公的道理，指出反贪倡廉、去奢崇俭和为官从政的原则和注意事项，因而具有很强的可操作性，对官吏们有一定的教育警示作用。

官箴是古代官德文化发展的产物，是古代官员自律的道德标尺，是针对官员的“另一种法律”。梁启超在《新民说·论公德》中说：“近代《官箴》最脍炙人口有三字，曰清、慎、勤。”因此，清正、谨慎、勤勉应该是中国古代官箴的主体思想，保民、保国、保家是他们的为官价值取向。

### 3. 家训与耳提面命

中国古代社会的特点是“国”与“家”的合一，政治与伦理融为一体，家庭负担了对后代进行政治道德教育的义务。因此，从最早的家训即周公旦的《无逸》



训诫侄子周成王，到第一部家训专著即北齐颜之推的《颜氏家训》，再到身居高位的唐太宗的《帝范》，直到清代，我国已形成数百部家训。

中国传统社会向来以读书做官为荣耀，在每一个家族的家谱所表彰的人物中，该家族中的为官之人大多有详细的传记，所以家长们都热衷鼓励自己的子弟为官。但在株连成风的封建社会里，由于“一损俱损，一荣俱荣”，他们又担心为官子弟不守正道，给家族带来灭门之祸，所以十分重视对进入仕途的子弟进行为官之道的教育，希望他们做一个所谓的清官、好官，为家族增添荣誉。一方面，家训的作者中相当一部分人有从政的经历，他们为了使为官子弟能够在仕途上一帆风顺，便把自己多年积累的从政经验以家训的形式传授给他们。比如，唐中宗时的宰相苏瓌曾著家训《中枢龟镜》，以自己的亲身经历来训导儿子苏颋，结果苏颋也成为一代名相。另一方面，家训的作者为了引导为官子弟走正道，往往利用家长的权威告诫他们不要为非作歹，否则就会面临家族的严厉惩罚。比如，元代有名的《郑氏规范》就明确规定：“子孙出仕，有以赃墨闻者，生则于谱图上削去其名，死者不许入祠堂。”由于家训利用亲情关系对家人耳提面命，所以这种教育方式往往能收到很好的教育效果。

我国历史上的家训对化育道德起了难以估量的作用。北齐士族颜之推为了整齐门内，提携子孙，写下《颜氏家训》二十篇，涉及子孙教育、兄弟相处、勤俭持家、待人接物、谦虚勉学等方面。这部家训在其后的一千多年里广为传诵，影响极大，被推为“家训之祖”。宋朝司马光、欧阳修、朱熹，明末清初王夫之，清朝郑板桥、曾国藩，都留有家训。与家训类似的还有许多形式的家规、家书、教子诗等。雍正年间做过扬州知府等职的张师载，将汉唐以来著名的“型家正俗之篇”编辑成册，共收八十四篇家训、家规、信札，题名《课子随笔》。张师载在该书序言中指出，风俗之厚薄，不惟其巨，其端恒起于一身一家，所以极为重要。此书在乾隆年间出版，后又多次刊印，广为流传。

除家训外，还有遗规（如《养正遗规》、《教女遗规》、《训俗遗规》等）、乡规民约、蒙学课本、小说、唱本、楹联、格言、善书、功过格、民谚、口头禅等，

也有道德劝诫教化作用。

#### 4. 褒奖弘扬

古代官德教育也非常重视正面教育，重视榜样的作用。不同朝代都会树立高尚官德学习榜样，通过加官晋爵、树立牌坊等方式，表彰孝子贤孙，倡导社会的道德风尚，树立道德典范。譬如尧、舜就被后世当成了勤勉治国的道德化身，周公的“一沐三握发，一饭三吐哺”就成为官员修德重贤的典范。此外，“以不贪为宝”的子罕、“暮夜却金”的杨震、“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的范仲淹等，都是官德高尚的典型代表。

树立官德高尚的典型可以对其他官员起到有力的促进作用，因此历代政府都重视对那些品德高尚的官员进行表彰，这主要表现在两个方面。一是提拔重用那些勤勉为政而又政绩突出的官员，如东晋以“酌贪泉以明志”著称的广州刺史吴隐之就因清正廉洁、勤于政事而被提升为前将军<sup>①</sup>，明初监察御史陶垕仲因不阿权贵、秉公执法而被擢升为按察使<sup>②</sup>。二是在那些官德高尚的官员死后给予极高的政治荣誉并恩泽其家属，如把其事迹载入正史中的《循吏传》、《良吏传》等，给予“孝肃”（如包拯）、“忠介”（如海瑞）等褒扬谥号，并荫官其子孙、善待其家眷等。这样一来，就造成了一种良好的社会影响，促使更多的官员向官德高尚的人看齐，从而有力地促进了官僚队伍作风的转变。

此外，古代还用实物进行官德教育，以“观物起兴”，达到彰德扬善的目的，如图像、建庙、题名等。据史载，西汉成帝因追思良臣赵充国，就诏黄门郎杨雄，画赵充国像而予以歌颂；汉宣帝则在未央宫画霍光等功臣的像，以示表彰。后世也常有此类举措。唐太宗十七年（643年），就图功臣于凌烟阁，“天子画凌烟之阁，言念旧臣”；建庙的则如宋绍熙五年（1194年），光宗诏令“五岳四渎，名山大川，历代帝王，忠臣烈士，载于祀典者，委所在长吏，精洁致祭，近祠庙处，

<sup>①</sup> [唐]房玄龄：《晋书》卷90，《吴隐之传》。

<sup>②</sup> [清]张廷玉：《明史》卷一四〇，《陶垕仲传》。

并禁樵采；如祠庙损坏，令本州支系省钱修葺”，朱熹闻此消息非常欣喜，写下了《潭州约束榜》一文，也提议为一些前代的忠臣烈士建庙。朱熹从《长沙图志》中发现本朝绍兴年间在抗金斗争中为国捐躯的一些英雄，觉得这些“忠节显著”的人，“祠像不立，无以慰答忠魂，表劝节义”，所以他提议为这些英烈“合于城隍庙别置一堂，塑像奉安，永远崇奉”。古代为一些有义行或品节卓著的人立庙塑像是常有的事（如关公庙、张飞庙等），而其背后的旨意，正如上面朱熹所说是为“表劝节义”，这在客观上也为移风易俗的社会教育树立了一种价值楷模，起着诱导和激励的作用。

## 二、齐之以礼

礼起源于原始宗教中祭祀天地、祖先的礼仪活动，是祭祀活动的规则、程序。《说文解字》说：“礼，履也，所以事神致福也。”到了春秋时期，“礼”的作用得到了进一步发展，“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也”（《左传·隐公十一年》）。由于礼由祭祀演化而来，因此人们对礼的态度是敬畏的。同时，这种规范凝聚了同一族群的崇敬和信仰，因此比较容易被遵守。礼包括礼法、礼制、礼义等基本含义。

随着社会的发展，礼由一种宗教仪式规则扩展到社会的各个方面，礼中所包含的秩序等级观念便渗透到了社会生活之中。礼对秩序的影响是双重的，即规定现实的社会秩序和强化人心对秩序的认同。一方面，人与人之间社会关系的规范和准则由外在强制秩序来确立；另一方面，礼在人心中内化为德，违反礼就是违背道德，礼对人的行为和观念产生了控制和教化。

按照儒家的政治精神和制度理念，礼法是合一的，即伦理规范与社会政治规则的合一。礼既是一种主体内在的道德要求，又是一种社会的政治伦理规范，同时还是一种法的强制要求。礼与法之间的这种互动关系说明，礼作为一种强制性的社会规范和法度，伦理道德是其底蕴。也就是说，人们的一切行为只要合乎礼

乐制度也就合乎伦理的规范要求，当然就是合法的；反之，人们的行为一旦违背了礼乐轨制，就是不道德的，同时就一定是违法的。也正因为如此，孔子认为“子为父隐”是合法的，因为这合乎社会的伦常；而“八佾舞于庭”则“是可忍，孰不忍”，因为这违背了社会基本礼数。

由此可见，礼在一定程度上类似于一种法律规范。礼用于规范人在社会中的地位和关系。礼的根本精神和原则是“分”、“别”、“序”，礼的功能作用在于辨明等级区分、严格等级界限、规定等级权益与责任，使等级关系森然而有序。人在社会当中都要担当不同的角色，言行举止要遵从一定的规范，因为只有人人遵礼而行，社会才能实现和谐。礼使人明确自己在社会中的位置，明辨行为是非，懂得什么是该做的、什么是不该做的，即所谓“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。同时，礼也是一种道德规范，它引导人们向善和自律。礼的教化作用，可以使社会规则内化为人的内心道德标准，通过让人们知礼、守礼而实现“经国家，定社稷，序民人”的作用。

早在孔子之前的西周或更早时期，当时的王朝就建立了完备的礼制，涉及国家政治建制、社会交往习俗、个己心性修养等几个层面。《周礼》、《王制》载有西周的典章制度；《仪礼》载有西周春秋的仪节规范；《礼记》则多从人情、天道、心性角度说礼。儒家有“周公制礼作乐”的传统说法，周代号称“礼仪三百、威仪三千”，纤悉毕备的礼乐制度是周人维持其独特的观念——“德”关键性思想文化设施。朱熹曾说：“周公所以立下许多条贯，皆是广大心中流出。”<sup>①</sup>《左传·文公十八年》有季文子语：“先君周公制《周礼》曰：‘则以观德，德以处事，事以度功，功以食民。’”周公之言，点出了“生活之则”、“生活之德”和“生活之事”之间的深度关联，国家治理的各项礼制都是道德理性的具体体现。

在中国古代社会，礼笼罩一切、规定一切，可谓无所不在，用荀子的话说便是“衣服有制，宫室有度，人徒有数，丧祭械用皆有等宜”。荀子的话要求人们

---

① [宋]黎靖德：《朱子语类》卷三十三。

从饮食、衣服、居室、器用、车马直到待人接物、举手投足，均要符合礼的规定。于是，法度称为“礼法”，治理称为“礼治”，教化称为“礼化”，习俗称为“礼俗”。由于“礼者，人之规范”，是社会秩序的总称，因而它又往往具有法的含义。在一些方面，违礼与违法是同义的。在中国古代，循礼与否不仅是判别文明与野蛮、文雅与粗俗、君子与小人、有德与无德的标准，而且是判别人是否安分守法的标准。

传统礼教的目的，就是维护人际关系和社会结构的和谐与稳定。孔子说：“道之以德，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）可见，孔子认为应把“德”、“礼”、“刑”作为社会管理的根本手段。荀子认为，礼是治辨之极，强国之本，威行之道，功名之总，“隆礼贵义者其国治，简礼贱义者其国乱”（《荀子·议兵》），应把能否实行礼治作为国家治乱的分界线。在荀子看来，之所以要实行以礼治国，是因为人们普遍具有好利的本性，而好利的本性必然导致人性趋恶，所以需要通过实行礼治来加以节制。汉代思想家贾谊也主张实行礼治，提出以礼立君臣、等上下、定经制、张四维，认为礼治的重点是重教化。

中国古代的官德规范是以“礼”为本位的。“为政先礼，礼其政之本欤。”（《礼记·哀公问》）礼是约束所有社会成员的行为规范，是人之为人的最基本的道德准则，是治理国家和控制社会的根本。孔子强调，为官以“礼”是君子立足社会的依据和基础，所谓“不学礼，无以立”（《论语·季氏》）。孔子还认为“礼”是维系君臣等级关系的法度，提出“事君尽礼”、“君使臣以礼”，即君主要像君主，臣子要像臣子，谁也不能超出礼制的界限，而像管仲“国君殿门前立了一个照壁，管仲也立了照壁。国君设宴招待外国的君主，在堂上设有用于献酬后回放酒杯的台子，管仲也有这种台子。管仲如果算是知礼的，还有谁不懂得礼呢”？<sup>①</sup>管仲的行为受到孔子的唾弃。孔子所说的“礼”，其主要内容是周礼，即在有所损益

① “邦君树塞门，管氏亦树塞门。邦君为两君之好，有反玷，管氏亦有反玷。管氏而知礼，孰不知礼？”（《论语·八佾》）

的前提下，恢复重建周代的政治制度与政治秩序。实行礼制的关键是统治阶级应该懂得礼、守礼，君主在礼的规范下驾驭臣下。

### 1. 以礼正身

荀子说：“礼者，所以正身也；师者，所以正礼也。无礼何以正身？”（《荀子·修身》）以礼正身，首先是对包括君主在内的统治者的要求。“当礼适用于统治者的时候，它是作为宪法来发挥作用的。”<sup>①</sup>

礼是具有一定强制性的社会规范。遵守礼的规定对于统治者来说是极为重要的，因为统治者的政治合法性，取决于人们对礼的自觉遵守的程度。这就是孔子所说“政者，正也”的基本内涵所在。对于统治者而言，“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”，“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”（《论语·子路》）所谓正身，就是“克己复礼为仁”。这里，仁是礼的内化根据，礼是仁的外在规则。所以，能够克己复礼，在外在行为方面也就是要约束自己和管束自己，使自己的一言一行都合于礼。其具体要求就是“非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动”（《论语·颜渊》）。对于统治者而言，以礼正身，就必须“怀德”，就必须“使臣以礼”（《论语·八佾》），就必须“礼让为国”，就必须强调“喻于义”（《论语·里仁》）。只有这样，才能收到“上好礼，民则莫敢不敬”（《论语·子路》）的统治效果，才能收到“有耻且格”的人心归附的社会效果，才能获得“譬如北辰，居其所，而众星拱之”（《论语·为政》）普遍认同的政治结局。而对于百姓和臣民来说，正身的基本要求是“事臣以忠”、“事君尽礼”（《论语·八佾》）。

因此，只有以礼为调节器，社会才能进入一个“君君、臣臣、父父、子子”的天下有道的政治状态。反之，社会就会陷入令人忧虑的混乱格局之中。

---

<sup>①</sup> 哈佛燕京学社主编：《儒家传统与启蒙心态》，江苏教育出版社 2005 年版，第 83 页。

## 2. 以礼修德

礼为政纲的基本意义还在于强调礼对社会道德的引导和对人心的统摄作用，即以礼来收拾道德人心。礼作为“道德之极”、“人伦尽矣”的人生价值体系，对人的个体道德修养起着非常重要的作用。“礼以顺人心为本，故亡于《礼经》而顺人心者，皆礼也。”（《荀子·礼论》）

在古人看来，“德”和“礼”是互为表里的。一方面，礼的确立是基于对人之性情的认识，“缘人情而制礼，依人性而作仪”（《史记·礼书》）。另一方面，礼是道德的“寓所”。清代凌廷堪认为，君子行礼是本于“智、仁、勇”这天下之“三达德”，“若舍礼而别求所谓德者，则虚悬而无所薄矣。盖道无迹也，必缘礼而着见，而制礼者以之；德无象也，必藉礼为依归，而行礼者以之”<sup>①</sup>。

礼又是道德生活之“本”，所谓“无本不立，无文不行”（《礼记·礼器》）、“修身践言，谓之善行，行修言道，礼之质也”（《礼记·曲礼上》）。礼是古代道德生活的仪节化产物。生活道德和日常之仪节是对应的，有何种“德”，必有特定的“礼”与之相契合：因父子之道而制为士冠之礼，因君臣之道而制为聘觐之礼，因夫妇之道而制为士婚之礼，因长幼之道而制为乡饮酒之礼，因朋友之道而制为士相见之礼。礼仪的践履过程中，负载着抽象德性的礼仪，作为道德运作的具体形式，直接作用于行为，成就了儒家的道德行为艺术。

礼还是人性的生活得以维持，以及判定生活品质的标尺。礼作为社会控制手段，还在于它对人们日常生活层面上的道德培养。“凡用血气、志意、知虑，由礼而制通，不由礼则勃乱提侵；饮食、衣服、居处、动静、由礼则和节，不由礼则触陷生疾；容貌、态度、进退、趋行，由礼则雅，不由礼则夷固僻违，庸众而野。”（《荀子·修身》）这就是说，人们日常生活的各个方面、各个环节都体现和渗透着礼，人们在社会生活的各个方面、各个环节都要依礼而行。“遇君则修臣下之义，遇乡则修长幼之义，遇长则修子弟之义，遇友则修礼节辞让之义，遇贱

<sup>①</sup> [清]凌廷堪：《校礼堂文集·复礼》。

而少者则修告导宽容之义。”（《荀子·修身》）为人君者应该“以礼分施，均遍而不偏”；为人臣者应该“以礼待君，忠顺而不懈”（《荀子·君道》）。由此可见，礼的社会价值就在于维护其温情脉脉的常用伦常，增强人们的伦常道德意识，进而维护和巩固封建等级制度。

礼对社会秩序的维护并不完全通过强制，而是更多地通过内化于心转化为人的道德自觉。礼强调人的觉悟，礼外在表现是规规矩矩的行为，这种行为需要的是内心道德观念的支持。《礼记·曲礼》说：“圣人作，为礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽。”可见，礼强调的是世界观与人生观的改造。传统的礼治维护的是森严的等级体系，但这种体系的实现并不是严刑峻法，而是道德教化，通过道德教化避免不良行为的出现和危害。

### 3. 以礼制欲

儒家承认“欲”的客观存在。孔子就说过，“食色，性也”，“吾未见好德如好色者也”。孟子则讲，“饮食男女，人之大欲存焉”。他们都首肯“色”是比“德”更本然的东西，后者需要经过修炼才能养成，前者则是本能。正因为如此，就不能不注意对此有所节制。儒家在欲的问题上的一个基本立场，就是认为欲不应当无限度地放纵，而要受到一定社会规范的制约，即要受到“礼”的规范。

孔子讲“七十而从心所欲，不逾矩”。不逾矩，就是对欲加以节制，使欲不超过一定的规范。孔子七十岁以后达到了一种随心所欲而又不违离规范的境界。孔子这里所说的欲的含义是很宽泛的，包括各种生理要求和社会行为。这种个人欲求既能得到自由发挥，又能不违离社会规范，显然是对欲有所节制的结果。

孟子也认为，人们的欲求是受到道德规范制约的，而且应当按一定的道德标准去取舍。他遵循这样一条原则，即不去做那些不应当做的事，不去追求那些不应当追求的东西，所谓“无为其所不为，无欲其所不欲，如此而已矣”（《孟子·尽心上》）。孟子还明确提出以寡欲养心，即“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣”（《孟子·尽心下》）。

荀子提出了一套较为详密的“节欲”理论。例如，他在分析“礼”的起源时



曾这样说：“礼起于何也？我生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲。两者相持而长，是礼之起也。故礼者，养也。”（《荀子·礼论》）荀子的分析是相当深刻的，他既指出了欲是人类生理本能的一种要求，更说明了它是构成人类社会关系的一个基础部分，同时又强调了“礼”等在调节人们的欲望、协调自然物资和人们欲求之间关系中的重要作用。这就是说，人的欲求应得到满足，但也不能任其自流，而要由社会道德规范来加以限制和调节。

荀子认为，如果一味顺应人性的本来需求，就会导致恶欲的极度膨胀，从而出现为了自己的生存而产生的争夺、残贼和淫乱。为了避免这种情况的发生，为了防止个人对他人的恶意伤害，就需要在礼的制约下节制人的物欲需要，这就叫做“欲不制则乱或可见”，故不能听之任之。《荀子·乐论》说：“以道制欲，则乐而不乱；以欲忘道，则惑而不乐。”所谓以礼制欲，就是要“见利思义”、“见得思义”，要“君子爱财，取之有道”，即把对物质利益的获取严格控制在礼的约束之下。

古代以礼节欲的思想，发展到宋明理学阶段则走向了极端。理学家们把欲归为一己的私欲，并把它与恶联系在一起，因此在总的倾向上是排斥欲的。比如，北宋著名思想家周敦颐，积极提倡“无欲”说。他认为，“孟子曰：养心莫于寡欲。……予谓，养心不止于寡焉而存耳，盖寡焉以至于无。无则诚立明通。诚立，贤也；明通，圣也”（《周子全书·养心亭说》），“圣可学乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。请闻焉！曰：一为要。一者，无欲也”（《通书》）。说孟子提倡“寡欲”还不够，而应当寡而至于无，才可以达到“圣人”的境界。朱熹认为“人之一心，天理存，则人欲亡；人欲胜，则天理灭”，所以主张“存天理、灭人欲”，要求人们“革尽人欲，复尽天理”（《朱子类语·卷十三》）。这种“理”与“欲”绝对割离的礼制主义主张，在宋明以后成为中国封建社会后期普遍的道德规范和价值原则，其结果就不能不贬抑人的生命价值。

无疑，节制欲望有助于人们减少或清除人内心一些不合理的欲求，减少贪欲，从而降低这些欲求对人的心理健康的危害，有助于人提高道德境界、抵制诱惑、保持清廉。

### 三、以德用人

为政之要，唯在得人。自古以来，历代统治者都把用人看做为政之本、治国之本、安民之本；在选人用人的标准上，注重德才兼备，同时坚持以德为先；选拔任用官吏时都把“德”放在首位，并通过加强官吏选拔任用和监督管理的制度建设，切实做到以德用人、以德律官、以德治国。

#### 1. 用人乃治国之本

古今中外，凡成就大业者，都十分重视人才的作用。《尚书·咸有一德》记载着伊尹的一段话：“任官唯贤才，左右惟其人，臣为上为德，为下为民，其难其慎，惟和惟一。”伊尹认为，只有才能和德行都好的人，才能用。墨子说“夫尚贤者，政之本也”（《墨子·尚贤》），把任用贤能之才看做为政之根本。

汉代刘向指出，“要在得贤而任之”，“国无贤佐俊士，而能得成功之名，安危继绝者，未尝有也”（《说苑·尊贤》）。三国时诸葛亮强调：“治国之道，务在举贤。”<sup>①</sup>晋代葛洪认为：“招贤用才者，人主之要务也。”（《抱朴子·贵贤》）唐太宗在总结历代经验教训后指出：“为政之要，惟在得人。用非其才，必难致治。今所任用，必须以德行学识为本。”（《贞观政要·崇儒学》）唐太宗这句名言，把“得人”看做“为政”的关键。宋代张孝祥把人才看做国力强弱的象征，认为“国之强弱，不在甲兵，不在金谷，独在人才之多少”（《论人才之路欲广札子》）。明代一些有识之士则把用人作为实施政令的保证。明太祖朱元璋明确提出：“治国

<sup>①</sup> [晋]陈寿：《诸葛亮集·便宜十六策》。

之道当以用贤为先，致治在得人，不专恃法。”<sup>①</sup>吕坤指出：“有美意，必须有良法，乃可行；有良法，又须有良吏，乃能成。”（《呻吟语·治道》）海瑞说：“天下之事，图之固贵有其法，而尤在于得其人。”（《海瑞集·治黎策》）清代康熙皇帝则把人才摆在治理国家的首要位置，他说：“政治之道，首重人才。”

在中国古代漫长的历史发展进程中，许多杰出人才在治国安民方面发挥了重要作用。他们或辅助君主建功立业、开创治国盛世，或在国家民族危难时成为救困扶危的中流砥柱，或忠心耿耿犯颜直谏以避免君主之失误。齐桓公得管仲辅佐而为春秋五霸之首，秦孝公用商鞅变法使秦走上强国之路，汉高祖刘邦任用张良、萧何、韩信战胜项羽而一统天下，刘备三顾茅庐请出诸葛亮而成就蜀汉大业，唐太宗依靠“房谋杜断”和倚重敢于面折廷诤的魏征而开创“贞观之治”，这些都有力地说明了人才与国家兴亡、事业成败之间的关系。

历史上有“房杜同心辅明君”的记载。房玄龄对政事很精明通达，又富于文才，日夜尽心竭力，唯恐有一件事办错；执法也较宽缓平和；听说别人有什么长处，就像自己也有似的那样高兴；取士用人，也不求全责备；不用自己的长处去勉强纠正不合理的事物；和杜如晦一起引进选拔人才，常常表现出若有不及的样子。至于朝廷的典制律令，也都是房杜二人订立的。太宗每次和玄龄谋划事情，都必然要说“这事非如晦不能决定”，等到如晦来了，却是采用玄龄的主意。这是因为玄龄善于谋划，如晦能做决断的缘故。他们二人配合得非常好，同心协力，报效国家，所以在唐代能称得起贤相的，就当推房、杜了。（《资治通鉴·唐纪九》第193卷。）

## 2. 以德为先

在选人用人的标准上，古人主张既重才又重德，提出要“考其德行，察其道艺”（《周礼·地官司徒》）。荀子认为选用的人才要智仁兼备：“知而不仁，不可；仁而不知，不可。既知且仁，是人主之宝也，而王霸之佐也。”（《荀子·君道》）

<sup>①</sup>《明实录·太祖实录》卷140。

唐太宗提出：“今所用人，必须以德行、学识为本。”（《贞观政要·崇儒学》）魏征在同唐太宗讨论用人问题时鲜明地提出了“才行兼备”的观点。据此，唐代把“四善”、“二十七最”作为衡量考核官吏德才素质的标准，其中“四善”是德（德义有闻）、慎（清慎明著）、公（公平可称）、勤（恪勤匪懈），是德的要求；“二十七最”是根据各部门业务特点提出的才的要求。德与才是对人才素质的总体要求，二者不能偏废。

但德和才相比较，德是第一位的。坚持德才兼备的选人标准，并不是将德与才等量齐观，而是非常重视德对才的统帅和主导作用，把德放在首位。有德无才，难当大任；有才无德，更加危险，正所谓“大德不至仁，不可以授国柄”（《管子·立政》）。在这一方面，宋代司马光的论述比较深刻。司马光在《资治通鉴》中针对世人不辨才与德异，通为之贤，因而用人失当的教训，给德与才下了这样的定义：“夫聪察强毅之谓才，正直中和之谓德。”他进一步指出：“才者，德之资也；德者，才之帅也……才德全尽之谓‘圣人’，才德兼亡之谓‘愚人’；德胜才之谓‘君子’，才胜德之谓‘小人’。”“君子挟才以为善，小人挟才以为恶。”所以，“与其得小人，不若得愚人”。“夫德者人之所严，而才者人之所爱，爱者易亲，严者易疏，是以察者多蔽于才而遗于德。自古昔以来，国之乱臣，家之败子，才有余而德不足，以至于颠覆者多矣！故为国为家者苟能审于才德之分而知所先后，又何失人之足患哉！”（《资治通鉴·周记一》）可见，德是何等重要。因此，司马光主张“取士之道，当以德行为先，其次经术，其次政事，其次艺能”<sup>①</sup>。

明初在选举官吏方面，荐举、学校和科举三途并用。不论哪种方法，都把德行作为选任官员的首要条件。洪武六年，朱元璋下诏求天下贤才，强调司察举贤才必须“以德行为本，文艺次之”（《明史·选举志三》）。由此，以德为先的用人思想通过诏书的形式转化为具有法律效力的用人准则。

康熙在《治国圣训》中，根据切身体会，深刻阐述了德的重要性。他对吏部

---

<sup>①</sup> [宋]司马光：《司马文正公家传集·论选举状》。

官吏说，“国家用人凡才优者固足任事，然秉资诚厚者亦于佐理有裨”，“朕听政有年，见人或自恃有才辄专资行事者，思之可畏。朕意必以才德兼优为佳，若止才优于德，终无补于治理耳”<sup>①</sup>。

古人重德，尤其崇廉。因为古人讲的德，是择官选吏的标准，主要讲的是官德，而廉洁问题是官德中的首要问题。魏征在给唐太宗的对策中，论及德才关系时指出：“设令此人不能济事，只是才力不及，不为大害。误用恶人，假令强干，为害极多。”康熙在论择官时强调，“节操清廉为最紧要”，对任督抚等职的大吏，任前“必详加察访”；到任后，又时时以“大官廉则小官守”相告诫。他曾多次下令臣下举荐清廉官吏，并利用巡幸的机会，到各地巡访，以求发现清官，故一些才学优长、品行廉洁的官吏被委以重任。康熙帝对清官廉吏的提拔重用，从政策导向上为大小官员树立了榜样，有利于遏制当时官吏队伍中的政治腐败现象。需要指出的是，封建社会“德”的内涵虽然丰富，但最重要的一条是对统治者忠贞不贰、乐于效命，否则即使有再大的才能也不会被重用。

### 3. 以德选官

从官吏选拔的实践来看，我国古代选拔官吏也把“德”放在首位，把德视为第一标准。“选贤任能”制度自尧舜传说时代就有记载。尧对接班人舜的考察历经数年，认为舜“事父及后母与弟，日以笃谨”，举“八恺”管理土地，“地平天成”，举“八元”管教化，“使布王教于四方，父义、母慈、兄友、弟恭、子孝，内平外成”，尧遂传位于舜（《史记·五帝本纪》）。春秋战国时期，选官的主要标准是贤能，即道德品质和才干。比如，管仲向齐桓公推荐的公孙隰朋、宁戚、王子成父、宾须无、东郭牙五人做官，就是从德才角度举荐的。再如，被孔子称为“外举不避仇，内举不避亲”的祁黄羊，荐举仇人解狐和儿子祁午为官，也是依贤据德、选贤任能的例子。

西周推行“六德六行推选法”，先秦儒家提倡“为官以德”，主要强调官员先

<sup>①</sup>《清实录·圣祖实录》卷130。

要自己身正，“其身正，不令而行，其身不正，虽令不从”（《论语·颜渊》），认为为官者要有高于民众的道德修养和高尚的思想境界，当然其道德标准在不同时代有不同内容。不难看出，德治的关键在于治国者的素质，强调君、臣的自身修养。所以，儒家认为举贤才方能实现德治，只有品行高尚、德才兼备的官员，才能使民众信服。

秦汉时期，封建统治者非常重视国家政权的行政质量与官吏的素质，尤其注重官吏的道德品质，创建了一套行之有效的选官任用、政绩考核和奖惩制度，并逐步使之法律化。秦《为吏之道》中首次规定了官吏的行为规范：“凡为吏之道，必清洁正直，慎谨坚固，审悉无私，微密纤察，安静毋苛，审当赏罚。”秦律还规定了“五善”“五失”的考核标准，“吏有五善：一曰忠信敬上，二曰清廉毋谤，三曰举事审当，四曰喜为善行，五曰恭敬多让。”可以看出，秦代对官吏提出了一系列忠于君主的原则，以及在任官员应当具备和奉行的品格与官风。

汉代是儒家思想在中国“定于一尊”的时期，把德治与礼治置于治国的首位，汉代选官的主要途径是察举制，其标准为“四科取士”和“光禄四行”。所谓“四科取士”，是指任官必须具备四个标准，即第一要具有较高的道德品行；第二要博学多识；第三要知法懂法；第四要意志刚毅、足智多谋。“光禄四行”也要求为官者具有良好的品行，即“质朴、敦厚、逊让、节俭”（《后汉书·百官志》）。可见，秦汉的选官标准均是按德、才、能的顺序进行素质考察的。

汉代实施察举制，自下而上举荐、考察贤良茂才之士，分科察选，先后有“贤良方正”、“贤良文学”、“考廉”、“茂才”、“明经”、“明法”、“敦厚有行”等科目。其标准有四：“一曰德行高妙，志节清白；二曰学通行修，经中博士；三曰明达法令，足以决疑，能按章复问，文中御史；四曰刚毅多略，遇事不惑，明断以决，才任三辅令。皆有孝弟廉公之行。”（《后汉书·百官志》）所谓“德行高妙，志节清白”、“孝悌公廉”，强调的都是道德。

魏晋行九品中正制，亦重德行，强调所用之人要“德充才盛”。中正向朝廷提供的推荐资料，包括三个方面：一是家世；二是状，即现实表现；三是品，即

综合家世、表现而定的等级。所谓表现，就是看德与才。魏晋南北朝时期，选官虽门第观念非常浓厚，但也没有抛弃品德。

唐朝建立之后，唐太宗根据和平时期工作重点由打仗转移到搞经济建设的新形势，在选拔官吏的标准上也进行了重点转移，由战争年代重视官吏才能为主转移到以品德为主，在选拔官吏时非常注意德的标准、把德放在第一位。

有一次，唐太宗对魏征说：“作为国君，在选拔官吏上一定不能草率从事。我现在每做一件事，就会被天下人看到；每说一句话，就会被天下人听到。任用一个人品行端正的人，大家都能得到勉励；任用一个人坏人，其他不好的人就会投机钻营。所以，我知道用人是需要多么慎重啊！”

魏征说：“您说得太对了。全面地了解一个人，自古以来就是很难的。所以，考核官吏要严，以政绩来决定一个人是否升迁罢免，以德行好坏来决定用还是不用。现在选人一定要先考察他们的品德。如果品德好，能力差点，只是不能把事情办好，不会造成大的祸害。能力差点，可以锻炼培养，提高能力，品德不好就不太容易改。天下混乱的时候，选人可以多注重一些才能；如今国家安定了，选人一定要选拔那些德才兼备的人。”

太宗说：“你说得很对。”天下大乱的时候，当时的主要目标是争夺天下，一切只要对战争胜利有用的人才，都可以启用。当战争胜利了，国家安定太平了，国家的主要目标和任务是搞好建设、发展生产、安定社会，这时在用人上就要注意德的标准。因为官吏的言行是国家的导向，人民的楷模，一个国家提倡什么、反对什么，往往会通过各级官吏的言行向全国人民传递信息。

还有一次，唐太宗对吏部尚书杜如晦说：“近来我见你们吏部选拔上来的官吏大部分都是能说会写的，不知他们有没有高尚的品德。如果他们之中有一些人只是能说会写，缺乏高尚的品德，一旦被任用，几年以后，劣迹暴露出来，即使惩罚他们，把他们杀了，但是老百姓已经深受其害了。怎样才能保证选拔到品德高尚的人呢？”

杜如晦说：“两汉时候选人，都是先由州郡把乡里品德好的人推荐上来，然

后再甄别任用，所以当时选拔的品德好的人就多。现在选人，每年都把候选的人集中在一起，将近数千人，有些人表面上忠厚，又会伪装，不可能完全了解他们，吏部只能负责地给每个人分配一定的官职罢了，实在不能做到量德选官。”

太宗认为杜如晦说得对，就建立了以德为核心的选拔官吏的标准，并改革了选拔官吏的制度，把由吏部统一选拔官吏的体制，改为先由各州郡层层推荐、层层把关的办法。（《贞观政要·择官》）

从隋唐至明清，统治者废除了以往的推荐选官制，代之以科举取士制度，以考试成绩作为评价才能及是否为官的主要标准。历朝历代科举考试的科目虽有些差异，但所考的主要内容大都是经义，即“四书五经”等儒家经典，同时将学校教育与科举相结合，这样这些儒家经典中的崇尚德治的思想就会融于科举学子脑中。如此一来，表面上看起来纯粹以才学取人的科举，实际上德行的因素无处不有，主要表现在两个方面：一是科举制度对应试人有一定的限制条件，凡娼、优、隶皂、罪户子弟，均不得参加考试，即只有封建统治者认为符合德行条件的人才能参加考试；二是科举考试全被封建道德说教所充斥，它制约应试者不能不就范于封建统治者的德行要求。

此后的宋、元、明、清在对官员的选拔任用及考核奖惩方面，特别是对官员的道德品行方面的要求，与前朝有诸多相似之处，而且突出严法治吏。历代表彰的节妇贞女、忠臣义士、清官循吏，也都旨在从制度上保障道德教化的有效性。

在尚德的社会氛围中，品德有欠缺的人则会被清除出官吏队伍。《汉书》中有这样一则故事：何武想把老家的母亲接来同住，不巧碰到成帝驾崩，他担心路上有贼，就将计划暂缓执行。于是有人讥讽何武事亲不笃、孝行不好，哀帝闻知后也甚为不满，竟下令免了何武的官，并且颁布诏书说“孝声不闻，恶名流行，无以率四方”（《汉书·何武传》）。贤者在位，不肖者去职，这一用人政策本身就是一种道德教化，它以无言的行政措施向社会表明：美化你的德行，你或许就有机会厕身庙堂之上。



#### 4. 以制守德

我国古代还非常重视官吏选拔任用和监督管理的制度建设。一些明智的帝王深知，建立一支好的官吏队伍，仅靠明君贤相的个人作用是不够的，还需要相应的制度。因此，历史上一些有作为的帝王非常注重官吏管理的制度建设。

历经数千年的积淀，古人在选拔人才方面积累了丰富的经验，甚至实行了制度化。古代采用的官员选拔方式主要有招贤、荐举制、军功爵位制、九品中正制、科举取士制。隋唐以后，为了能够更多地吸收真正的贤能之士加入到统治阶层，朝廷开始实施科举取士制度，宋明清各朝各代都沿袭了科举制并逐步对其进行了改进，使之越来越科学，这种制度后来一直持续到清朝末年。科举取士制是历史上最为科学的选拔人才的方法，它始创了考试制度，取代了魏晋以来的门阀制度，促进了封建王朝在人才选拔制度上的民主化进程，在国家选拔人才方面发挥了更为重要的作用。直到今天，全世界的人才选拔的基本方法仍然以考试为主。

历代还都制定了选任准则，以防贪者进，促廉者上。韩非说：“明主之为官职爵禄也，所以进贤才，劝有功也。故曰：‘贤才者处厚禄，任大官；功大者有尊爵，受重赏。官贤者量其能，赋禄者称其功。’”（《韩非子·八奸》）清代魏象枢说：“用人首在知人，惩贪必先奖廉。”可见，历代王朝都把廉洁作为选官的重要标准，“持廉乃计吏之先务”（尹会一《抚豫条教》）。先秦思想家提出“任贤选能”，就是把包括“廉洁”在内的道德标准放在首位。秦代选官标准是通晓包括“清廉”在内的法律（《史记·秦始皇本纪》）。汉代任官标准的第一条是“德行高妙，志节清白”（《后汉书·百官志》）。为贯彻任官准则，中国古代王朝还将其作为制度确定下来，如秦代的《置吏律》对荐举者实行连坐法，以防止和惩办那些在选官时出现的贪污受贿现象。

汉武帝称帝以后，深感旧的选官制度弊病之大，大胆对旧的选官制度进行了改革。他从选拔、考察、奖惩等方面入手，建立了一套全新的官吏管理制度，对推进汉朝的经济发展和社会稳定起到了积极作用。西汉末年的著名丞相薛宣，以知人善任而著称，在任丞相期间有意识地实行了官吏交流制度。晋武帝针对机构

重叠、官吏队伍臃肿、财政负担过重的问题，以精简职能为中心，对机构和官吏队伍进行了精简，其做法对我们今天机构改革仍有很大的借鉴意义。梁武帝萧衍是我国南朝历史上在位最久的一位皇帝，他称帝后首先对当时官吏选拔的“九品中正制”进行了改革，建立了不拘一格、任人唯贤的选人用人制度，促使南朝出现了自魏晋以来从未有过的兴旺局面。至于官吏管理工作的试用制、回避制、荐人失察追究制等，我国历史上都有比较成熟的制度。历代统治者通过加强制度建设，强化官吏队伍管理的规范性，在一定程度上保证了有德者得到任用，同时对官员的道德也起到了约束作用。

## 四、监察整治

古代统治者为了治理国家，维护统治地位，采取多种措施管束监督官吏。统治者在长期的统治实践中逐渐建立和完善官员监察制度，成为官僚体制重要的组成部分，对加强官员监督、惩治官员腐败、维护封建皇权统治起了重要作用。

### 1. 古代监察制度的发展演变

我国古代监察制度的发展经历了漫长的历史过程，早在春秋战国时代就有了带监察性质的“御史”之职，开始出现监察活动，但作为一种政治制度的监察制度，则是在秦汉时期才形成的。因此，我国古代监察制度主要是指我国的封建监察制度，其形成与发展基本上与我国封建社会特定的历史过程相适应，或者说是同步发展。

秦始皇一统天下，置御史大夫。秦代大大提高了御史的地位，御史大夫既是丞相的副职，又是最高监察长官，位列三公，处于国家中枢地位。秦代还颁布了察吏律令，在《秦简·语书》中规定了辨察良吏和恶吏的细则，作为监察官员执法的依据。

汉朝在中央设置御史台，为最高的专门监察机关，这是我国历史上第一次出

现的专门的监察机构。汉武帝又将全国划为十三个监察区，名曰“州部”，每个州部设御史一员，直属御史台；京师长安附近七郡为司隶校尉部，司隶校尉除三公之外对朝廷百官都可弹劾。汉武帝还亲自制定了《刺史六条》，由刺史代表皇帝对地方实行监察，严格规定刺史监察的重点对象是强宗豪右、郡守二千石以上的官吏及子弟，也规定了刺史监察地方的权限。

魏晋以后，监察制度的变化有二：一是御史台从少府中独立出来，成为由皇帝直接掌握的独立监察机构，监察机构初步统一，监察权扩大，自王太子以下无所不纠；二是不再设置固定的地方监察机关，改由中央不定期地派遣巡御史监察地方官吏，而御史的职权也不断加强。

隋朝设御史台、司隶台、谒者台，分别负责内外监察。到了唐代，“以法理天下，尤重宪官”，将御史台分为三院，各司其职：台院“掌纠举百僚，推鞠狱讼”，殿院“掌殿廷供奉之仪式”，察院“掌分察百僚，巡按郡县，纠视刑狱，肃整朝仪”；地方则分十道（后增至十五道）监察区，形成比较严密的监察网，使监察制度更趋完善。

宋朝在州一级政权设“通判官”，由朝廷直接派遣，作为皇帝之耳目，监察知州的活动，可以随时向朝廷报告地方执法情况。宋朝还颁布了《诸路监司互察法》，规定了监察官员的互监，是我国古代监察法规建设的一大创举。

元朝尤重监察御史，御史台与出令的中书省互不统属；地方设行御史台，统辖二十二道监察区，每道设肃政廉访使（提刑按察司），从而使中央与地方在监察机构上浑然一体；御史大夫有权直接选任台官，因而大大提高了监察官员的地位。元朝还制定了一整套的监察法规，《设立宪台格例》是我国古代一部完整的中央监察法规。

明清时期的监察制度随着中央集权的高度发展而达到最严密的地步。明洪武十五年改御史台为都察院，为天子耳目风纪之司，专司纠弹百官之职，并握有对重大案件和司法会审权。都察院虽有左右都御史掌院，但各道监察御史的活动则直接受皇帝节制，不受都御史统辖，同时扩大并加强了监察御史的活动范围及权

力。明朝以后又设六科给事中，对礼、户、吏、兵、刑、工六部官员进行督察；地方设十三道巡按御史和各省提刑按察司，同时设督抚，形成地方三重监察网络，科道并立。清朝时，六科给事中归属都察院，科道合一，地方监察沿用明制。至此，我国古代监察系统达到了高度的统一和严密。清朝还以皇帝的名义制定了我国古代最完整的一部监察法典《钦定合规》，可以说是集历代监察法规之大成。此时，我国封建监察制度已发展到了历史的顶峰。

## 2. 古代监察制度的特点

我国是世界上最早建立监察制度和监察机构的国家之一。从秦汉开始，我国就有了相当完备的监察制度和监察机构，并具有鲜明的特征。

第一，组织系统独立。监察机构独立自成系统，实行上下垂直领导，不受地方长官约束，直接对皇帝负责。自两汉后，监察机构基本上从行政系统中独立出来，从中央到地方都有专门机构和职官，自成体系。地方监察官直接由中央监察机构统领，由中央任免，作为“天子耳目”的监察官有相对的独立性，这为监察制度的逐渐完善和监察效能的发挥提供了组织保证。魏晋御史台脱离少府后，中央监察主体机构与行政机关分离，组成独立的监察机关。唐代御史台中，台院、殿院、察院的设置与分工，使魏晋以来因事设置、职权不清的种种御史都有了各自的归属，从而使唐代的监察机构出现了整齐划一的新貌；同时，御史的权力得到扩大，还建立了御史台对尚书省的分察制度。从监察六部的“六察官”演变为固定的六科给事中上可以看出，古代监察制度具备了组织制度体系完备、权力职能明确的特点。地方监察机构和监察机关一般也不隶属于地方衙门，这种监察体制有利于监察机构独立行使监察权，可以有效地排除同级或上级行政长官的干扰。

第二，政治地位突出。从职权上看，古代的监察官员地位高、职权大，“自皇太子以下，无所不纠”，且可以“风闻奏事”。这可以使监察官大胆广泛地行使监察权，以利于提高监察效率，加强君主对群臣的控制。监察部门的官员都直接向皇帝负责，独立性很强。秦汉时期御史大夫为“三公”之一，执行公务时“皆冠法冠”，以示其执法的独立性；凡属国家政事，无论大小，均可参与和监察，

甚至有权对丞相实行纠察。这些都有力地反映了监察地位的重要和突出。两汉先后设有御史台、丞相司直和司隶校尉三大监察机构，各自独立，互不统属，直接对皇帝负责。御史大夫之位虽次于丞相，但并非丞相下属，两者是并列的平行关系；御史大夫之职主管监察，包括丞相在内的中央及地方各级官吏均在御史大夫系统的监察之中，职责重大。隋唐时期，监察机构的独立性更加明显。一般御史在执行监察任务时，不仅不受任何官员的约束，甚至连御史台长官也无权过问，他们直接对皇帝本人负责，且可以闻风奏事。宋代为了强化专制与中央集权，防止骄兵悍将及大臣擅权，更加重视监察制度，台谏官的任命直接由皇帝控制。至明代，监察机构与行政总管中书省、军事总管都督府并驾齐驱。朱元璋说：“国家之三大府，中书总政事，都督掌军旅，御史掌纠察，朝廷纲纪尽系于此，而台察之任尤清要。”（《明史·职官志二》）可见，御史府是何等重要。监察官员品秩不高（汉代各部刺史品秩为二百石），但充当“天子耳目”，位高权重。

第三，法规较为完备。监察的功能不仅应有组织上的保证，而且要有法律上的保证。有法可循，才能保证监察权实施的持久性与长期性，因此明确监察官的职责为各朝各代所重视。比如，汉朝开创“六条问事”的察视地方之制度是有典可循的典范；宋代更是制定了《御史台仪制》、《御史台令》、《御史弹奏格》等法规；元明清三代也相继颁布了专门的监察法，如元代的《设立宪台格例》、明代的《定纲》、清代的《钦定台规》等。韩非子有一句名言，即“明主治吏不治民”，而治吏就得立法，所以监察的法规不能不立，这是一种环环相扣的链条。监察法规的制定，以法律的形式保障了监察活动的顺利实施，为监察官行使职权直接提供了法律依据，使得古代的监察制度形成了“以条问事，依法监察”的传统，有法可循，对于澄清吏治起到了积极的作用。

第四，以小权大。为加大监察力度，历朝统治者具体操作上采取“以小制大，以内制外”的措施，即给级别低的监察官监察级别高的官吏的权力。古代真正执行监察任务的主体力量是监察御史，负责巡查地方的监察御史官职很低，一般为七品，属中央机构官员，代表皇帝和朝廷外出视事。但是，历朝历代的监察御史

可以监督除皇帝以外的任何人，其有权弹劾百官，考察百官的品行政绩和操守，包括中央部门的监察官员。这种以轻制重、以内制外的办法，既可以提高执行监察的权威性，便于对地方的控制，又可以抑制百官飞扬跋扈、滥用权力的现象。

### 3. 古代监察制度的作用

我国古代监察制度是古代政治制度系统中的一个极其重要的部分，是自秦代以来的官僚帝国调控中央和地方政府及官僚权力的一个相当有效的途径。从秦朝开始逐渐形成的由御史大夫、御史中丞、侍御史、监郡御史等组成的从中央到地方的监察机构，标志着我国古代监察制度的真正起步，此后监察制度就从此延续下来，对后世产生了深远的影响。我国古代监察制度主要具备以下几个作用。

第一，巩固统治地位。即通过严密监督、控制百官臣僚，维护专制皇权的绝对统治。纵观我国古代不同朝代的发展，不难发现，一个朝代之所以能长久地生存下去，这与最高统治者亲自掌握监察权并充分运用监察力量控制百官臣僚是分不开的。一是严密监督、控制百官，加强对国家专制管理系统的制衡和调控，才能不让官员手中权力膨胀而造反，同时也能让官员更好地为朝廷办事。二是对国家决策及政令的实施实行事先监察，可以防止违失行为。三是可以维护封建国家法律、政令的统一和实施。监察制度本质上是一种法制监督，其一切活动都是为了维护封建国家的法律、政令。监察机构专司“典正法度”、“举劾非法”、“纠正百官之事恶”，必要时有权“大事奏裁，小事立断”，甚至可以“风闻言事”。因此，典正法度以正不法者，成为御史机关的本职。

第二，提高行政效率。封建官僚主义在管理活动中的重要表现是机构臃肿、人浮于事、办事拖拉、不讲效率、相互推诿，这就需要一个强有力的监察制度来督促官员的工作，防止官员滥用职权，为百姓干更多的实事，当然也只有这样才能更好地巩固统治者的统治地位。统治者以御史监督控制百官，督促百官尽心守职，促进行政效率的提高，以此维护专制皇权统治。在国家管理中，历朝多以监察法规的形式，明确规定监察机关对官吏是否忠于职守的监督职能，来防止人浮于事、效率低下现象的出现。贞观元年，唐太宗对黄门侍郎王珪说：“中书所出

诏赦，颇有意见不同，或兼错失而相正以否，元置中书、门下，本拟相防过误。”<sup>①</sup>《宋史·职官制》规定，宋朝行使封驳权的机关是门下后省，由给事中“掌读中外出纳，及判后省这事”，“若政令有失当，除授非其人，则论奏而驳正之，凡章奏日录目以，考其稽违而纠治之”。这些都是统治者利用监察制度提高行政效率的表现。

第三，推行奖优罚劣。历代封建统治者把监察机构在监察活动中推行奖优罚劣作为御史的基本职能，目的是运用奖励手段激励官吏奉公守法、忠于职守，运用惩戒手段对官吏违法行为进行抑制以达到弘扬正气、促进官吏清明的统治目的。奖、惩尽管所用的手段截然不同，但两者互为补充互为作用。到了隋唐以后，封建统治者对监察的这种职能越来越明确化和法制化。比如，南北朝大使出巡时，皇帝要求“旌贤举善，问所疾苦其有狱讼亏滥，政刑乖愆，伤化扰治，未允民听者，皆当具以事问”；魏宣武帝要求巡察大使必须“褒赏贤者，纪罚淫匿”<sup>②</sup>，分清贤愚善恶；隋朝开皇三年派监察官巡省风俗，任务是“如有文武才用，未为时知，宜以礼发遣，朕将铨擢，其有志节高妙，越等超伦，亦仰使人就加旌异，令一行一善奖劝於人”<sup>③</sup>；在明朝统治者的要求中，御史如果“使奸邪屏迹，善人汇进，则御史之职尽矣”，否则为失职。这种制度下，官员工作起来才更有动力、更有积极性，可以有效地杜绝不良行为的发生。

第四，惩治贪污腐败。我国历史上，为反腐肃贪而制定的典章制度蔚为大观。《秦律》规定，官吏要清正廉洁，“审悉毋私”，即官吏不得利用职权鱼肉人民、牟取非法利益。在秦代的法律中，有不少禁止官吏利用职权牟取私利的条文。例如，“府中公金钱私贷用之，与盗同罪。”就是说，挪用公款以盗窃罪论处。又如，“居官善取”，就是利用职权巧取豪夺，要受到“身及于死”的处罚。汉朝在中央设御史府的同时，增设丞相司直和司隶校尉为中央监察官，在地方设立十三部刺

① [唐]吴兢：《贞观政要·政体》。

② [北齐]魏收：《魏书·世宗纪》。

③ [唐]魏征、令狐德棻：《隋书·文帝纪上》。

史以监察地方二千石长吏，并颁布了专门的监察法规《监御史九条》和《刺史诏六条》，正式把“吏不廉，背公向私”和“阿附豪强，进行贿赂”列为监察的重要内容，以后历代相沿不绝，在一定程度上抑制了封建王朝官僚的腐败。

第五，保障信息畅通。在封建专制君主统治的社会里，皇帝身居九重，通达上下之情对他来说十分重要，监察的保障信息畅通的功能对于封建帝王防止壅蔽、正确决策具有直接作用。封建监察官素称“耳目之官”，实则为君主与朝廷在层级管理组织之外开辟了一道信息传递渠道，为中央决策和调整方针政策提供一定的依据。为了强化监察的信息反馈功能，历代采取御史巡按或遣大使出巡制，作为直接沟通中央与地方的一条途径，以用于及时呈报地方出现的灾害、及时革除地方上的弊政，以及掌握包括官吏善恶、政治苛弊、狱讼冤滥、治安情形、民情民风等真实情况，可以为中央行政决策和方针政策调整提供较为可行的依据。宋朝以后，御史特别是巡按御史的功能更集中在接受上告、清查案件、平反冤狱这一方面，即官员的执法与枉法问题。

概而言之，我国古代监察制度对于整饬官吏队伍、加强中央集权、防止分裂割据、维护社会安定、维护专制皇权的统治、确保封建国家机器的正常运转等发挥了重要作用。

## 五、考绩奖惩

中国古代对官员道德教育的重视，并不是空洞的道德说教，而是通过制定相关法律制度加以强化。古代统治者和思想家在强调教化的同时，主张以法治官。管子曾说，有法度之制，“官不得枉法，吏不得为私，民知事吏之无益，故财货不行于吏”（《管子·明法解》）；商鞅也说，“任法而治矣，使吏非法无以守，则虽巧不得为奸”（《商君书·慎法》）；韩非子认为以法治吏，如同“摇木之本，与引网之纲”（《韩非子·外储说右下》），抓住了根本和纲领。



古代统治者为了维护皇权、有效地控制各级官员，推行“申之以宪令，劝之以庆赏，振之以刑罚”（《管子·权修》）的治官之道，逐步建立了相当严格的官员政绩考核奖惩制度。

早在尧舜禹时代，为德政服务的制度萌芽就已产生，如对氏族成员提出“五典、五教、九德”的规范、对氏族首领提出不矜不伐的律条，一旦违反则实行“五刑”。在德治实践中，历代统治者和思想家深切地体会到了法律制度对官德建设的促进作用，因而提出了德法兼用的思想。例如，孔子提出“德主刑辅”的治国主张，孟子提出“徒善不足以为政，徒法不足以自行”的教罚并重的“仁政”思想，韩非子提出刑德“二柄”的互补思想等。康熙皇帝也非常重视端正官德，他说“朝廷致治，惟在端本澄源。臣子服官，首宜奉公杜弊”，他整治官德的措施主要体现在奖廉和惩贪两个方面，从而为开创著名的“康乾盛世”打下了坚实的基础。

中国历代统治者十分重视对官吏的考核与奖惩。古人认为，“赏罚所以劝善禁恶，政之本也”（《汉书·韩延寿传》）。唐太宗说：“国家大事，唯赏与罚。赏当其劳，罚当其罪，为恶者咸惧。”（《贞观政要·封建》）清朝雍正皇帝在《尹继善奏折批谕》中说：“察吏为求治之本。”他们兼用刑罚和奖励的手段来管理和约束官员。为了加强官吏管理、促进官德建设，历代统治者都建立了官吏考核和奖惩制度。考核是用人的一个重要环节，没有严格考核，就难分贤愚优劣，也无法施行正确的赏罚。《管子·七法》中有一句名言：“成器不课不用，不试不藏。”就是说，对于官员，不经过考核不加任用，不经过试用不作为提拔对象。考核之后必伴之以赏罚。考核是赏罚的依据，赏罚是考核的结果。历代统治者把考核与奖惩结合起来，用奖励手段激励官吏奉公守法、忠于职守，运用惩戒手段整治官吏胡作非为、贪赃枉法，从而保证考核最终目的的实现。

考核在中国古代也称为考绩、考课、考校或考功，是指统治阶级对官吏政绩和功过的考察与督课。奖惩，是根据考课的结果对忠勤贤能官吏的奖励和对奸佞低劣官吏的惩戒，二者相辅相成、密切相连，是吏治制度中的重要内容，是激励

官吏奋发向上的有效措施，是提高国家机关行政效率的杠杆，是我国古代整改吏治、惩恶扬善的一项重要措施。这正如宋代苏洵所说，“夫有官必有课，有课必有赏罚。有官而无课，是无官也；有课而无赏罚，是无课也”<sup>①</sup>。

历史事实也说明，官吏的考课奖惩制度直接关系到吏治的好坏与国家的盛衰，它对于提高封建王朝的行政效率和加强专制统治具有极其重要的作用。

### 1. 古代考课奖惩制度的延续

中国古代官员考核奖惩制度始创于西周，春秋战国以后已初具规模，历经秦汉、唐宋、明清等朝代，逐渐形成了一套较为完整的官吏政绩考核制度。

据史籍记载，在中国古代原始社会，黄帝时设置了百官，尧、舜时就有了考课制度。据《尚书·舜典》记载，舜提出了“三载考绩，三考，黜陟幽明，庶绩咸熙”的考核制度。意思是说，每隔三年就要考核官员的政绩，凡是有功的人，便提拔、表彰；凡是有过错的人，便予以罢免。

国家产生以后，奴隶主贵族便运用考课奖惩的措施加强对官吏的管理，商代中期就已经形成了一套完整的官制。商朝的职官就任以后，就要进行考绩，一般三年实行一次，主要从政务、管理、法纪三个方面着手，对在任职官的从政能力、行政水平进行鉴定，并在考绩的过程中发现人才、破格录用。对在任官员的违法犯罪行为，商朝设立了刑狱官，制定官刑给予惩戒。

进入西周以后，官吏考核方面实行天子巡狩、诸侯述职和大比三项制度。《周礼》记载西周时曾有以“六计”和“八柄”对官吏进行考课奖惩的规定。所谓“六计”，包括廉善、廉能、廉敬、廉正、廉法、廉辨，实际上就是考核官吏的六项标准。所谓“八柄”，包括爵、禄、予、置、生、福、夺、废、诛，实际就是对官吏进行奖惩的八种手段。朝廷根据巡狩和述职的情况施行赏罚，奖善惩恶，政绩优异者赏封土地，反之则剥夺封地。

春秋战国时期，随着各种社会政治、经济制度的建立健全，官吏考课奖惩制

---

<sup>①</sup> [北宋]苏洵：《嘉佑集》卷9。

度已初具规模。随着社会经济制度的变革,官吏考核制度也不断完善,强调以实际政绩对官吏进行考核,并以此作为赏罚的依据。春秋时期对官吏的考核制度大致可分为年终“会政致事”和“三年大比”两种,考核的内容主要是“平教治,正政事,考夫屋,及其众寡、六畜、兵器”。战国时期对官吏的考核制度已较为完整,以便提高行政效率和作为官吏升迁的依据。

到了战国后期,以秦为代表的考课制度开始出现,主要有“上计制度”、“法官治吏制度”和《为吏之道》。“上计制度”是国家通过预、决算的方式来考核地方官吏,以此控制地方行政。“法官治吏制度”旨在使“吏不敢非法遇民”、使“民不敢犯法”。上述规定,反映了秦对官吏考核制度是相当完备的,通过考核加强了不同职务的官吏岗位责任制,检验了官吏的工作能力,对不称职的庸官能够及时淘汰,从而保证了行政管理效能的提高。

秦汉时期,考核奖惩制度逐步形成较为完整的体系,并在封建专制统治不断强化过程中得到进一步发展完善。汉承秦制,秦之后的西汉和东汉王朝不仅继承了秦王朝初创的考核制度,而且将这一制度在许多方面加以改革、完善,使之发展并逐渐趋于定型。西汉时期对官吏的考课,主要有“上计制度”、“监察制度”和“选举考课合二而一”的“仕进制度”,三者相结合为一个整体,维系着当时的官僚体系。

魏晋时期由于战乱频繁,正常的考课无法进行,于是改由皇帝不定期地下诏考课百司。东晋南北朝,考课与任期相结合,以三年为小满、六年为秩满,其中考核卓有成效的要数北魏。北魏孝文帝改革后,整顿吏治是一项重要内容。北周则以“清身心、敦教化、尽地利、擢贤民、恤狱讼、均赋役”六条为考核内容。可见,这一时期已开始对官吏进行多角度的考核。

到了唐朝,政治制度较前朝日臻完善。伴随着科举制的形成,官吏的考核制度也有了很大发展,官吏考核制度已基本完善且发展到了极盛,各项程序和技术指标更加严密和健全完备。其标志和内容主要体现为考核机构的确立、考核标准相对精确化、考核方式的程序化及统治集团对考核黜陟的自如运用与灵活掌握。

唐朝官吏系统考评体制的完善性，为古代中国之首。唐代考课之法，分为两级，有司考与校考之别。所谓司考，也叫初考，就是百司之长，每年考核其统属的功过，按优劣分为九等，公布于众。所谓校考，就是在司考的基础上，再送尚书总考，皇帝并敕派使臣以校之。唐代规定由尚书省的吏部负责对官员的考核，设考功郎中和考功员外郎各一名。每年考核时，皇帝还另派校考官，监考官，防止舞弊。官位很高的“清望官”，其考核由皇帝亲自裁定，不归考功郎中和员外郎管。“清望官”就是三品以上官及门下中书侍郎、尚书左右丞、各衙门侍郎等一部分不够三品但职位很高的官。唐代官吏的考核标准，主要是德行两个方面。德包括官吏品质、道德修养、对君主忠心笃为的状况；行包括官吏的才干大小、守职的勤惰状况、政绩的有无和大小。

宋朝很重视考核官吏，考核标准基本上沿用唐的“四善”和“二十七最”，但在机构设置和权力分配上都有所变化。较能体现宋朝官吏考课制度特点的，一为考课法，二为磨勘法。宋代的官吏考核制度基本上论资排辈晋升，导致官员大多因循守旧、不求有功但求无过、满足于到期升迁，这是造成宋代“冗官”的原因之一。

在元朝，所有政府官吏的考满时限和升迁出职路线等管理，都由中央政府做出统一规定，这在中国古代政治史上尚属首次，表明中国官吏考核制度又向前推进了一步。

明朝洪武年间制定了百官考核之法，共分为考满与考察两种，二者相辅相成，考核均由吏部与都察院共同负责，亦以八法衡量。考满三年一次。两年叫初考，六年叫再考，九年叫通考。考核名目有上中下三等，即称职、平常、不称职。九年之内，有两考称职，一考平常算称职；有两考称职一考不称职，或两考平常一考称职或者称职、平常、不称职各一考者都算平常；有两考平常，一考不称职者算不称职。处罚分为致仕、降调、闲住、为民四等。明初，考课制度得以较认真严格地进行。但明中叶以后，考课制度逐渐流于形式，百弊丛生。

清朝基本上沿袭明朝考核制度，进一步简化为京察、大计两项，考核内容标准为“四格”、“八法”。所谓“四格”，即守、政、才、年。所谓“八法”，系指贪、酷、罢软无力、不谨、年老、有疾、浮躁，才力不及八者，与明制同。但是，清时官场上的腐败形势逐渐积重难返，纵使考核制度如何完善严密也不能挽救清王朝走向衰败。

中国古代官吏考核制度萌于舜，创于秦，成于汉，善于唐。随后几朝虽沿袭，但已逐渐失去进取精神，缺乏秦汉、隋唐时期的勃勃生机。从宋代开始，历经元、明、清等朝，官吏考核制度基本沿袭唐制，虽有更变删增，但无实质性建设和创新，考核重点也由“任贤使能”逐步转向对官吏的控制，而且愈到后期，考核中弊病愈多。尤其是自明开始，考核几乎成为虚名，弊端日生，且又趋于僵化。

由于皇权专制制度是等级特权制，对不同品级的官吏不同对待，加上皇帝有至高无上的权力，可以按照个人意愿随意修改和废除有关规定，使得封建官吏考核制度的内容格外庞杂。但是不管如何多寡不一，还是能够看出各王朝的管理考核制度在其考核标准、目的、作用、阶级本质上是一脉相承的，都是封建统治阶级以治吏达到治民的工具。

## 2. 政绩考核的内容与标准

中国古代对官吏进行考课奖惩的内容，大体包括道德、才能、政绩和年龄四个方面。

早在西周时期，统治者就实行了一些初步的考课制度。《周礼》记载：“岁终，则令百官府各正其治，受其令，听其致事，而诏王废置。三岁，则大计群吏之治而诛赏之”。具体考核内容，“一曰廉善，二曰廉能，三曰廉敬，四曰廉正，五曰廉法，六曰廉辨”。这六条考课标准都很抽象，难以执行。

到了春秋战国时期，官员政绩的考查比较具体了，将各地的垦田赋税、刑罚治安、武器装备、财政支出、户籍数目、属吏治状及监狱在押人犯等情况作为官员政绩考核的内容。

秦汉时期，对官员政绩考核的内容和标准，是根据不同的职务和职事分别制

定的。比如，对县级官吏的政绩考课内容主要是“户口垦田、钱谷出入、盗贼多少”，“严课农桑，罔令游堕，揆景肆力，必穷地利，固修堤防”；对于辅政官员的考课主要在于政绩的好坏，如果出现“阴阳不和，四时不节，星辰失度，灾变非常”，以及地震、河决、草木不生、君臣不正、民有怨声、兵乱流亡等天灾人祸和社会动乱，辅政官员要承担责任。除按职务分工制定政绩考课标准外，对所有的官吏还有统一的基本要求，即清正、治行、勤谨、廉能等。

秦朝对官吏考课奖惩的内容和标准是《为吏之道》中所提出的“五善”和“五失”。所谓“五善”，即“一曰忠信敬上（讲究诚信，尊敬上级），二曰清廉勿谤（谤，即恶意攻击别人，说别人的坏话），三曰举事审当（做事必循法以动，审慎恰当），四曰喜为善行（乐于做善事、好事），五曰恭敬多让”。所谓“五失”，即“一曰夸以谿（音 chi，遮拦。夸大政绩，掩盖过失；报喜不报忧），二曰贵以大（自以为是，高傲自大），三曰擅制割（自作主张，擅自决策），四曰犯上弗智害（欺骗或冒犯上级或皇帝，非以智谋加害，意即只是过失，尚未构成罪过），五曰贱士而贵货贝（轻视士人，看重金钱，或者是指贪污受贿）”。这些考课官吏的内容与标准，基本上是对官吏道德操守方面的要求，强调的是要官吏恪尽职守、忠于朝廷和君主。

汉朝对官吏的考课奖惩的内容和标准，在地方政府“上计”的项目中有充分体现。《后汉书·百官志》载：“秋冬岁尽，各计县户口垦田，钱谷入出，盗贼多少，上其集簿（账簿，册籍）。”这说明考课奖惩是以官吏的政绩为主来进行的，如黄霸为颍川太守，“户口岁增，治（治理地方的政绩）为天下第一，征守京兆尹（提升为京畿地区的长官）”（《汉书·黄霸传》）。

魏晋南北朝时期，对官吏考课奖惩的内容与标准基本沿袭汉制，以道德或以政绩为主进行官吏的考课奖惩，这对于促进社会经济的恢复和发展、鼓励地方官吏务实安分是有积极作用的。但是，其内容和标准比较单一，这样的考课奖惩制度，由于内容不全面，因此很难反映出官吏的道德、能力与工作的全貌。同时，考核标准不统一，也不稳定，难以确切把握。

唐朝进入中国封建社会的鼎盛时期，官吏考课奖惩制度也发展到了一个新阶段，表现在对官吏进行考课奖惩的内容和标准上，就是按照流内官（有品级的正式官员）和流外官（充任各衙门的具体办事人员，统称吏员，他们没有品级）工作性质与职责的不同而分别制定，并且是道德、才能与政绩相结合，全面而具体。

对流内官的考课内容和标准为“四善”、“二十七最”。所谓“四善”，是指“德义有闻、清慎明著、公平可称、恪勤匪懈”。简言之，就是德、慎、公、勤四条。这是对所有官吏提出的共同的行为准则，也是考课奖惩的道德标准。

“二十七最”是根据各部门职权的不同，对官员个人才干、守职情况、工作成绩等提出的二十七条具体要求：“一曰献可替否（献者，进也；替者，废也。后因谓劝善规过，议兴议革，意即提出兴革建议），拾遗补缺（拾取遗漏的，补充空缺的），为近侍（本义谓对帝王亲近侍奉，此指帝王身边的亲近侍从官员）之最；二曰权衡人物，擢尽才良，为选司之最（负责选举的官员，能够选拔真正的人才，不使人才有所遗漏）；三曰扬清激浊（冲去污水，让清水上来。比喻抨击、清除坏人坏事，表彰、表扬好人好事），褒奖必当，为考核之最；四曰礼制仪式，动合经典（制定的礼仪制度、仪式合乎规范），为礼官之最；五曰音律克谐（克，能。谐，和谐），不失节奏，为乐官之最；六曰决断不滞（做决定、拿主意果断，不凝积），与夺（奖励和惩罚）合理，为判事之最；七曰部流有方，警守无失，为宿卫之最；八曰兵士调习，戎装充备，为都领之最；九曰推鞠（意谓审问）得情，处断平允，为法官之最；十曰讎校（校讎，对古文献进行校勘和校对）精审，明于刊定（改正而成定本）为校正之最；十一曰承旨敷奏（承旨：接受圣旨；敷奏：陈奏，向君上报告），吐纳明敏（吐纳：本义是吐故纳新，此指传达话语；明敏：聪明机敏），为宣纳之最；十二曰训导有方，生徒充业（学生充分就学，很好地完成学业），为学官之最；十三曰赏罚严明，攻战必胜，为军将之最；十四曰礼仪兴行，肃清所部，为政教（政治与教化）之最；十五曰祥录典正（典雅而正规），词理兼举，为文史之最；十六曰访察精审，弹举（弹劾检举）必当，为纠正之最；十七曰明于勘复（验证，核对），稽失无隐，为句检

（查考，检查）之最；十八曰职事修理（整饬，有条理），供承强济，为监掌之最；十九曰功课皆充，丁匠无怨，为役使之最；二十曰耕耨以时，收获成课，为屯官之最；二十一曰谨于盖藏，明于出纳，为仓库之最；二十二曰推步（推算天象历法）盈虚（盈满或虚空，谓发展变化），究理精密，为历官之最；二十三曰占候医卜，效验多者，为方术（指中国古代用自然的变异现象和阴阳五行之说来推测、解释人和国家的吉凶祸福、气数命运的医卜星相、遁甲、堪舆和神仙之术等的总称）之最；二十四曰检察有方，行旅无雍，为关津（水陆交通必经的要道，关口和渡口，泛指设在关口或渡口的关卡）之最；二十五曰市廛（市中店铺）弗扰，奸滥不行，为市司（市场管理部门）之最；二十六曰牧养肥硕，蕃息孳多，为牧官之最；二十七曰边境肃清，城隍修理，为镇防之最。”（《新唐书·百官志》）

按照上述标准，经过考课，定出善、最之后，根据每个官员所得善、最之多少或有无，评定出上、中、下三等九级。一最四善为上上，一最三善为上中，一最二善为上下；无最为中上，无最有一善为中中，职事粗理、善最不闻为中下，爱憎任性、处断乖理为下上；背公向私、职务废缺为下中，居官谄诈、贪浊有状为下下。

隋唐以后，对官吏的考课，则既看政绩，也看封建道德水平和工作能力，对官吏考课的内容更为全面，同时标准也更加具体。

宋朝沿袭了唐朝的考课标准，但内容有所变化，为“四善七事三最”，宋神宗时又改以“四善四最”。“四最”，即“狱无冤案、赋税无扰为治事之最；农桑垦植、兴修水利为劝课之最；驱除盗贼、民获安居为镇防之最；赈济困苦、不致流移为抚养之最”。根据这“四善四最”，参考令守治行分定为上中下三等，优、劣突出者到年终上其状以昭赏罚。高宗时在“四善四最”之外又加了“八事”，以监考司令守。“八事”即一曰举官当否；二曰劝课农桑；三曰增垦田畴；四曰户口增益；五曰兴利除害；六曰事实案察；七曰平反冤狱；八曰觉察盗贼。孝宗时又定为治效显著为臧，贪刻庸缪为否，无功无过为平。宋时考核一年一考，三年为一任，任满就其考核结果决定奖罚与升降。



清朝总结了明朝后期考核制度松散、官吏贪墨成风的教训，进一步发展了封建官吏的考核标准。考满每年一次，称为“一考”，三考为“满”；官吏的汇考每三年一次。考察又分为对京官的考察即“京察”和对地方官的考察即“大计”两种，并于顺治四年颁布了“四格八法”制度。“四格”指的是守（分为廉、平、贪三类）、才（分为长、平、短三类）、政（分为勤、平、怠三类）、年（分为青、中、老三类）。“八法”，即一贪与酷者，革职提问；二软与不谨者，革职免官；三年老有病者，退休离职；四才力不及与治事浮躁者，酌情降调。

### 3. 官员政绩考课的奖惩制度

考课之后必伴之以赏罚。考课是赏罚的依据，赏罚是考课的结果。《旧唐书·职官志》里说，“较之优劣而定其留放，所以正权衡，明予夺，抑贪冒，进贤能。”统治者把考课与奖惩结合起来，从而保证了考课最终目的的实现。

评定考课等第的目的，是为了选贤任能、赏善罚恶、奖勤罚懒。凡考课列于中等以上者，在政治上可以升迁，在经济上可以加禄；列于中等以下者，就要降职罚禄。为了使考核制度更具公信力，地方考核要先从高级官吏开始，这些重要的主官经过考核，“贤者留，否者黜”，之后再让经过考核筛选出来的贤能官吏考核下属，所谓正人先正己。考核后的奖惩主要表现在职位的升降变更、品阶的升降变更、俸禄的增减、精神上的荣辱等几个方面。古代考核制度给予官员不同的政治、经济待遇，不但关系到官员个人的荣辱，也关系到家族的命运，因此使大小官员有所顾忌、较为重视。

汉朝通过考课区别官员的优劣，成绩显著的被称为“最”，给予重奖；其余再按优劣排列名次。对成绩优良者的奖励按口头褒奖、行文褒奖、增加俸禄、赏赐黄金、升官、赐爵封侯的顺序由低到高进行。考课成绩较差的被称为“殿”，要追究其责任，给予处分或刑罚，视其情节轻重分别给予申诫、鞭杖、罚金、降序、降职、罢官、判刑、抄家、处死、弃市、族诛等。

唐朝将考课成绩分为上中下三等九级，根据等级分别给予赏罚。贞观三年，唐太宗下令“房玄龄、王珪掌内外官考”，“凡百司之长，岁校其属功过，差以九

等”，负责考绩的机关是尚书省吏部。唐制规定官吏每年一小考，四年一大考。小考只定等第，计入考状备案。大考是综合几年来小考的等第来确定考绩。考绩结果分为中上以上、中中、中下以下三种，凡考核在中上以上者每进一等，加禄一季；中中者守本禄；中下以下者每退一等，夺禄一季；下下者解任。另外，对复考也做出了严格的规定。由此可以看出，考课制度已成为唐代管理官吏的一项重要制度，不仅有严格的程序，而且考绩结果与奖罚黜陟官吏切身利益息息相关。其目的只有一个，那就是黜恶陟善。


考核后，要根据考核结果进行奖惩，政绩突出的加禄晋级，劣者夺禄降级甚至免官直至刑律制裁。明代把考核不合格者分为八类：贪、酷、浮躁、不及、老、病、疲、不谨，根据情节轻重分别处罚。其中对考核中发现的贪赃受贿行为予以重罚，夺爵、免官、罚金并用，甚至终身禁锢或斩首弃市。

清朝的考课，根据成绩将官员分为称职、勤职、供职三等。对一等称职官吏加官晋级；对三等怠惰渎职官员进行责罚，主要是进行经济制裁，即“罚薪”。这种经济制裁方法过去没有，是清代的新法。对有过失的官员进行惩戒，贪酷者革职责问；罢软无为、作风不谨者予以革职；浮躁者降三级调用；才力不及者降两级调用。同时，考核时除了督察院协同工作外，还指定六科给事中负责监督，凡发现徇私者均按保举连坐法予以处分。所以，清代初期所有官吏都比较廉洁，国力也较为强盛。

封建统治者对那些不称职的官吏都要进行处分，而且进行处分的人数比例较大。根据考核情况，将因“老”、“病”、“庸”、“贪”等原因不再适合任职的官员清理出官僚队伍，可以淘汰不合格的庸官，拓宽官员的退出渠道。更重要的是，这种做法可以使贤能有德之人受到表彰、提拔并得到应有的重视，使无德不肖之人受到制裁并得到应得的鄙夷，这样才能形成以德为先的用人环境，使更多的官员遵守道德和法律，从而维护王朝法制的尊严和吏治的清明。

纵观我国古代官吏考核奖惩制度，从机构设置、考核标准、监察范围、考课时期、方法与程序到奖励惩罚等，形成了一套完备严谨的制度体系，且易于实施，

操作性强。这对肃正朝纲，黜恶扬善，严明吏治，消除各种官员腐败因素，提高政府官吏的为政素质，促进官吏勤政廉政，使国家法律政令得以贯彻执行，推动国家机器的正常运转，促进社会发展，缓解社会阶级矛盾冲突，起到了一定的作用。



## 第五章

# 古代官德功用

中国古代封建王朝多为皇权专制国家，“人治”是其主要统治方式，因此包括帝王及附属的官僚集团在内的统治阶级的德性如何，直接关系到王朝统治的实施与安危。中国历史上，“官德”的问题被提到了兴国安邦的地位，几乎历朝历代都主张“德治天下”，强调官员的道德教化。

统治者的道德素质状况，不仅直接影响着国家的统治效能，而且对整个社会的道德状况有广泛影响，正所谓“官德如风，民德如草，官风正则民风纯”。古代儒家特别强调统治者自律的重要性，主张“为政在人”，指出“政者，正也，子帅以正，孰敢不正”、“不能正其身，如正人何”（《论语·子路》），认为统治者应该以身作则、上行下效，才能实现天下大同的圣贤政治。

而要实现“德治天下”，就要以德治人，就要用封建礼教和正统道德来约束包括皇帝在内的各级官员。《礼记·礼运》指出“为政”、“治国”的根本在于“承天之道，以治人之情”，《中庸》也讲“知所以治人，则知所以治天下国家矣”，朱熹更是视“穷理、正心、诚意、治人之道”（《四书集注·大学序》）为治国之

根本，所以说治人即治国也。

概括地说，以德治人主要体现在以德正君、以德治官、以德化民三个方面。以德正君，就是用道德来完善和约束君王；以德治官，就是用道德来要求和制约各级官吏；以德化民，就是君王和各级官吏为民做表率，在道德上做楷模，以道德感化民众，实现教化安民的作用。

如果皇帝开明睿智，官吏清廉守正，民众安分守己，君臣和官民上下都恪守道德，官德清正，民风淳朴，那就真正实现了德治，国家长治久安就有了保证。

## 一、以德正君

中国历史上的帝王，并不像今天影视剧里戏说的那样可以无法无天、为所欲为。古代君王同样要受封建宗法、道德、礼仪和法律的约束。早在商周时期，古人就对君王提出了道德要求，西周时已明确提出了“君德”概念，要求君王应具有为君的道德意识和道德品质，处理国事政务、君臣关系、君民关系时要遵循一定的道德规范。

周原是一个小国，取代当时的大国商之后，文王、武王、周公都特别注重自身的德行与对嗣君的训导。据《逸周书·文传解》记述，文王去世前特召太子发，命他将“吾厚德广惠”、“忠信爱人”、“不为泰靡，不淫于美”、“为民爱费”等美德作为为政之道，并“传之子孙”。武王继位时，成王尚幼，便在案席、户柱、用具、兵器上铭文以示君德，要求子孙依道而行、敬谨谦恭、忍忿制欲、慎言语、毋残害、尊长老、行孝悌，以传位万世。<sup>①</sup>武王死后，周公又以“无以国骄人”、礼贤下士、谦以待人等训诫其子伯禽（鲁国国君）。

西周时期已经形成了“君德”范畴。《周易·乾》说：“见龙在田，利见大人，君德也。”《管子·君臣》强调君德修养及其教化功能：“道德立于上，则百姓化

<sup>①</sup> 参见：《礼记·文王世子》、《礼记·乐记》。

于下矣。”《礼记·大学》也说：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”这些都为君德规定了方向。

古代德治理论认为，“正君”是根本，是基础。孟子说：“君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正，一正君而国定矣。”（《孟子·离娄上》）荀子认为君为源，民为流，“源清则流清，源浊则流浊”（《荀子·君道》）。这就是说，君王作为国家的最高统治者，应是各级官吏和广大老百姓的表率，他的一举一动、一言一行都具有示范的意义。如果作为最高统治者的君王能够注意自己的道德修养，就能起到上行下效的作用，就能带动整个社会道德水平的提高。这样，各级官吏和广大老百姓也就能自觉地按照封建社会的道德准则去行动和处事。说到底，国家的治理首先在君主要有“德”，能够为臣下做出表率。

古代中国是典型的人治社会，权力至上的君主在国家的治乱兴衰中具有决定性的作用。中央集权的特性决定了一个时代的德行、风气与当朝统治者的个人修养作风密切相关，历史上那些贤明、有作为的帝王都重视君德与自律。

汉高祖刘邦霸业未成时嗜酒好色、不孝不悌，登基做了皇帝之后，却布衣素食、勤俭有加，将相百官相继效仿，百姓得到休养生息，国家逐渐富足强盛起来，为“文景之治”打下了坚实的物质基础。明朝开国皇帝朱元璋以勤勉严苛著称，他事必躬亲，每日要批阅 20 余万字的奏折，真可谓是日理万机；他躬行节俭、爱惜民力，以自身的行动为百官做出表率，为明初的富强奠定了基础。

当然，其中最突出代表当属唐太宗。唐太宗为训导太子李治而撰写的《帝范》，集前代君德之大成。《帝范》序言中说：“朕闻大德曰生，大宝曰位。辨其上下，树之君臣，所以抚育黎元，钧陶庶类，自非克明克哲，允武允文，皇天眷命，历数在躬，安可以滥握灵图，叨临神器！”唐太宗教育自己的儿子、皇位继承人李治要对权力敬若神明，兢兢业业，鞠躬尽瘁。

唐太宗在文章的开头，首先指出了什么叫大德、什么叫大宝，明确告诉李治，能使天地之间万物繁荣昌盛的叫大德，地位之高、无以复加者叫大宝。意思很明了，就是有大德之人才才能掌握大宝，掌握大宝的人一定要行大德。怎样掌握大宝，

唐太宗在文章中讲得也很明确，就是要规范君臣之行、区别上下之异，明辨是非、知甄贤愚，文能安邦、武可定国，否则就不能承担江山社稷之重任。

“辨其上下，树之君臣”、“克明克哲，允武允文”，这四句话十六个字给帝王的职责下了个定义，也就是定了标准。话虽不多，但明了确切，含义深刻。规范君臣的行为，明确上下的责任，明辨是非，善于识别人才，而且还要有高超的执政本领——文能安邦、武可定国，这样才能使国家强盛、人民安康。后面十二篇文章《君体》、《建亲》、《求贤》、《审官》、《纳谏》、《去谗》、《诫盈》、《崇俭》、《赏罚》、《务农》、《阅武》、《崇文》，都是围绕这十六个字的理论来展开论述的。“此十二条者，帝王之大纲也。安危兴废，咸在兹焉。”《帝范》不仅在唐代有重大影响，至元代还有人注释。明成祖朱棣认为此书“切实著明”，若使“子孙能守而行之，亦可以为治”（《明实录·明太宗实录》）。

唐太宗吸取荀子的思想，将舟比做人君，水比做黎庶，认为“水能载舟，亦能覆舟”，民众的力量比帝王巨大。他之所以“抑情损欲，克己自励”，就是惧怕纵情声色犬马会损民、扰民，激起百姓怨愤之波涛，将自己的龙舟掀翻。他“自比于金”、“玉石”，以魏征为“良工”，要求给予琢磨、切磋，以成“万代之宝”，铸就宏功伟业。贞观中期之前，唐太宗择贤任能、虚怀纳谏、赏罚公平等举措，为后世树立了榜样。

中国古代皇权专制国家属家国同构，在皇权运作的过程中，为了维护国家体统，同时为了保障皇权的顺利运行，要求帝王须遵循先王传下来的道德礼仪和国家现行体制的规范，以维护现有的政治秩序，并将皇位传给子孙后代。

### 1. 君权天授

为了让君王恪守君德规范，防止君王失德，确保封建专制统治的有效运行，古代思想家和士大夫想出了许多办法来制约君王。他们提出了一个“天”的概念，以此来约束称孤道寡的皇帝君王。

“天”，在中国古代哲学思想里是一个内涵十分丰富的概念，主要含义有三种：一是自然之天，主要指天空和宇宙；二是主宰之天，可解释为“天神”、“天命”、

“天帝”，相当于基督教里的“上帝”，是最高神；三是指义理之天，包含“天道”、“天理”、“天常”，意思是宇宙的必然法则和规律。

春秋时的孔子就提出了“敬天”、“畏天命”和“以天作则”的思想。孔子说，“巍巍乎唯天为大”，“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，认为天命不可违，天命不可改。为了强化人对天的畏惧感，孔子制造了天的权威性与不可反抗性。“获罪于天，无所祷也。”意思是说如果得罪了天，在哪里祷告都没有用处。如果做了什么错事，上天就能谴责惩罚，所谓“予所否者，天厌之！天厌之！”一个君子的行为准则之一就是不要埋怨天，“不怨天，不尤人，下学而上达。知我者其天乎！”孔子将天人格化了，认为天和帝王一样，如果得罪了他，就会遭到惩罚。《论语》里赞扬尧伟大，为什么呢？因为“唯尧则天”。

其实，以周公为代表的西周统治者对夏商灭亡的教训进行了总结，提出了“以德配天”的思想。周公认为夏商之灭“非天庸释有夏，非天庸释有殷，乃惟尔辟以尔多方，大淫图天之命，屑有辞。乃惟有夏图厥政，不集于享，天降时丧，有邦间之。乃惟尔商后王逸厥逸，图厥政，不蠲罔，天惟降时丧”（《尚书·多方》）。这里明确指出，夏商灭亡都是因为丧失了道德，“惟天不畀不明厥德。凡四方小大邦丧，罔非有辞于罚。”（《尚书·多士》）这就是说，天不会把大命赐予那些不明道德的人，四方大大小小的国家之所以灭国，没有不是因为有罪而招致丧亡的惩罚。所以，仅受命于天还不行，还得有道德，要以德配天。“皇天无亲，惟德是辅”（《尚书·蔡仲之命》），得出了有德者必胜、失德者必亡的历史结论。为此，周公在西周建国后反复强调明德、敬德、秉德、用德、奉德。

“天”，它无形无界，又无所不在。所有的自然现象与社会现象，都被认为是天的旨意。而皇帝，则被称做“天子”，意即“皇天之子”。其皇位的拥有是受命于天、是代天理民，这就是“皇天眷命，奄有四海，为天下君”。皇帝自称是“真命天子”，这只能说明其皇位的合法性、正统性，是膺天命来治理天下，但并未给他带来神的身份。早在中央集权制度下的皇权出现以前，古代的士大夫便已经习惯以“天谴”来告诫君主了。《左传》记载：“秋，宋大水，公使弔焉。曰：天



作淫雨，害于粢盛，若之何不弔。对曰：孤实不敬，天降之灾，又以为君忧，拜命之辱。臧文仲曰：宋其兴乎！禹汤罪己，其兴也勃焉。桀纣罪人，其亡也忽焉。”臧文仲的言论很值得重视。

从产生于文明早期出现的“天命论”、“天谴论”，到西汉董仲舒时发展成为“人副天数”的“天人感应学说”，明确打出了“君权天授”的旗号。董仲舒在承认天有意志的前提下，指出天与人事有着必然的联系，君权源于天，天用自然现象警戒君主。君主的行为失当，天就会通过灾异示警，即“国家之失乃始萌芽，而先出灾异以谴告之”，继而“乃见怪异以惊骇之”；君主若不知改过，“其殃咎乃至”（《春秋繁露·必仁且智》）。君主见灾异示警，“当救之以德，施之天下，则咎除。”（《春秋繁露·五行变救》）如果被授予的皇帝干得不好，天上不满意，还会惩罚，甚至还会收回权力。

自董仲舒开始，“天人感应”的解释权就在士大夫手里。对于“天人感应”的解释权，成为士大夫制约皇帝的重要手段之一。因此，“天人感应理论”在皇帝制度不能取消的前提下，充分体现了中国古代知识分子的智慧，也体现了知识的力量。

“天人感应理论”的一个主要内容，就是所谓“异象”对皇帝的影响。“异象”包括很多内容，既有日食、月食等天象，也有旱灾、水灾、蝗虫等自然灾害。古代士大夫常常拿这些“异象”来要求皇帝改正某个行为。而且，这种要求就像用古代皇帝的类似事例来约束当下皇帝一样，对于现任的皇帝具有难以拒绝的超强力量。因为，它似乎来自上天神灵的旨意。可以说，借助符瑞灾异现象来评论时事是董仲舒开辟的一条谏说之路。凡有天灾，便要求皇帝自我批评，用“天谴”来威吓皇帝，以免皇帝一意孤行之下将整个中华民族拖入灾难的深渊。

在朝廷大臣与皇帝的关系中，对于“天人感应”的解释权，使得朝廷大臣在很多时候可以站在天下百姓、苍生社稷的立场，对皇帝提出类似强制性的要求。汉代鲍宣劝谏汉哀帝的上疏云：“天下乃皇天之天下也。陛下上为皇天子，下为黎庶父母，为天牧养元元……夫官爵，非陛下之官爵，乃天下之官爵也……治天

下者，当以天下之心为心，不得自专快意而已也。”（《汉书·鲍宣传》）由此可见，这种理论之下，皇帝仅仅是作为管理者出场的，而不是天下的拥有者。类似的言论，散见于历代，这种思想一脉相承。皇帝制度建立之初的秦朝皇帝，与置于“君权天授”理论之下的汉代以后的皇帝相比较，后者具有相当程度的自我约束特征。这种“自我约束”，其实也是官僚士大夫所施加的精神约束。

古代有个别皇帝也试图抛弃“天人感应”这个理论，然而士大夫总是想方设法地阻止皇帝的这一图谋。东晋建元元年，面对晋康帝对“天人感应”的怀疑，大臣蔡谟说：“与其疑而废之，宁顺而行之。”（《通典》卷七十八）这句话与孔子说的“敬鬼神而远之”颇为类似，也与民间“宁信其有，勿信其无”的说法比较接近。结果，士大夫所掌握的“天人感应理论”的解释权依然像紧箍咒一样套在皇帝的头上。天人感应理论在皇帝、士大夫与天下苍生之间，恰似“剪刀石头布”的游戏，一物降一物地紧套在一起，谁也不能独大。

中国历史上，因天人感应而下“罪己诏”的皇帝并不是个别皇帝，因此而改变政策的也不少，因此而广泛“求言”的也很常见。事实上，有些皇帝也明白天人感应的本质。北魏孝文帝说过这样的话：天人感应是“圣人惧人君之放怠，因之以设诫”（《魏书·孝文纪》）。也就是说，孝文帝很清楚这套理论是为了防止皇帝胡来而专门设计的。然而，孝文帝并没有废除这个理论。因为即便皇帝不信它，很多百姓还是相信它的，皇帝废除天人感应理论，等于明目张胆地违背民意。

“天人感应说”，从本质上讲是一种神道设教的方式。然而，神道设教又是一柄双刃剑。尽管它有助于皇权神秘化，但同时也在至高无上的皇帝头顶加上了一个无形的却足以影响其命运的“顶头上司”，使之不再是毫无制约的至高无上。“天人感应说”形成后，不同程度地影响着历代的君主，大臣们或以灾异已现劝谏皇帝，或假天命以申自己的主张。

唐代依然奉行君权神授说和天人感应说，对祭祀昊天上帝制定了空前完备周密的礼仪，并把各种自然灾害理解为上天对皇帝的警戒和惩罚。唐贞观二年，关中一带出现大旱灾，饥民无数，唐太宗就认为“水旱不调，皆为人君失德”（《贞

观政要·仁侧》)。用现代的眼光来看，天人感应说是荒诞不经的，但在皇权至上的年代里，人世间已没有任何合法合理的力量来约束皇帝了，所以只好抬出“天”的权威来约束帝王。

姑且不论古代中国的皇帝是否真正相信天命，但他们的确是借助天命来确立和宣示正统合法地位的。因此，话说穿了，所谓畏天，实质上是畏人，怕的是群臣百姓假天之意来革其“天命”。既然是“君权天授”，那么天可予之，同样亦可夺之。而予与夺，则是通过人来具体执行的。

士大夫非常重视“神权”这一工具。从理论上说，只有天位于皇帝之上，那么如果皇帝不畏天，事情就不太好办。所以，同样是出于神道设教，官僚士大夫总是千方百计地引导皇帝畏天。据《宋史》载：“（富）弼再入相，既至，有于上前言灾异皆天数非人事得失所致者。弼闻之叹曰：‘人君所畏惟天，若不畏天，何事不可为！去乱亡无几矣。此必奸臣欲进其说，故先导上以无所谓，使辅弼谏诤之臣无所复施其力。此治乱之机也，吾不可以不速谏。’”<sup>①</sup>富弼的言论很有代表性，清楚地表明了官僚士大夫把天道作为一种工具，用来限制君主，即借神权来威慑皇权。

## 2. 道理最大

“道”是一种广义的社会规范，实际上最通俗的表达就是人们常说的“天道”、“天理”、“道德”或“道理”。在“道”的大范畴之内，不同的领域，又具体为不同的行为准则，诸如为人之道、为师之道、为政之道等。这种道，并不是哪一个思想流派所单独强调的，而是泛化的普世公理。

对于君主来说，在中国传统的思想家的皇权理论中，无论是儒家还是道家，都强调为君之道。为君之道，亦即为君之德。这个“道”或“德”，就是为君主规定的行为准则。它把皇帝纳入特定的规范之中。作为皇帝，君临天下、尊贵至极，但其自由却极其有限，并不能随心所欲、为所欲为，其一举一动、一言一行，

<sup>①</sup> [元]脱脱：《宋史》卷313《富弼传》。

只能在君道所规定的范围内，不可越雷池一步。

“道”是治理国家的一般准则，体现着统治阶级的普遍利益。荀子在《正名》篇中说，“道也者，治之经理也”；在《王霸》篇中又提出了“得道则大安”，“国者，天下之利用也，人主者，天下之利势也。得道以持之，则大安也，大荣也，积美之源也；不得道以持之，则大危也，大累也，有之不如无之”，“安之者必将道也”。唐太宗认识到“天子者，有道则人推而为主，无道则人弃而不用”，“为君之道必须先存百姓。若损百姓以奉其身，犹割股以啖腹，腹饱而身毙”（《贞观政要·君道》）。南宋的叶适也强调，“人君必以其道服天下，而不以名位临天下”（《水心别集》卷一）。

儒家一直希望让“道”成为对皇帝言行的无形约束。古代知识分子虽然主张积极参与到现实的政治活动中去，但是这种参与是以君主的行为是否符合儒家的“道统”即政治理想为标准的。在孔子看来，臣对君的“忠”是有条件的，“所谓大臣者，以道事君，不可则止”（《论语·先进》）。这样，就把君臣关系系统摄于更高的“道”这个价值理想之上。“道”成为君臣关系存在的前提，丧失了这个前提，臣的一方完全可以终止君臣关系——臣是有主动权的。孔子说：“天下有道则现，无道则隐。”（《论语·微子》）孟子也说：“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。未闻以道殉乎人者也。”（《孟子·尽心上》）孟子还说：“以位，则子君也，我臣也，何敢与君友也；以德，则子事我者也，奚可以与我友。”（《孟子·万章下》）孟子还把这种态度表述为：“君之视臣如手足；则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇讎。”（《孟子·离娄下》）以儒生为主的官僚制度，虽然在任命上来自皇帝的权力，但是官员并不经常将自己仅仅视为是皇帝的家臣，他们还以为自己是“替天行道”的使者。文官们效忠的实际上并非皇权，而是“天道”，皇权只是天道的名义代理者而已。当皇帝做出有违儒家传统伦理道德的事情时，士大夫往往依据儒家的传统伦理与皇权进行不懈的斗争。

“道”作为治国之“经理”，上凡皇帝下至小吏，皆应遵循之，不得违犯。荀

子在《臣道》中明确提出“从道不以君”，在“道”面前，臣可以择道不择君。“从道不从君”，就是说臣以“从道”之名，可以“抗君之命”、行“反君之事”，甚至可以对个别无道昏君“诛一夫”、“易位”、“变置”，即进行“有道伐无道”。姑且不论“有道伐无道”在我国历史上实践的具体情况，仅以从道论来看，它起码为臣子抗拒贪婪昏庸的“无道”之君提供了理论支持，同时警示在位之君要以“道”治国、不可肆意妄为。

其实，早在宋代，赵普就已经公然在皇帝面前说出了“天下道理最大”的名言。宋太祖曾问宰相赵普：“天下何物最大？”大概宋太祖本心是希望赵普回答“陛下最大”，但赵普却回答说“道理最大”。面对这样令人哭笑不得的回答，宋太祖什么也说不出，只好连连称善。到了南宋，一个州学教授向宋孝宗讲了这段逸话，并说“夫知道理为大，则必不以私意而失公中”。于是，宋孝宗回答说，“固不当任私意”。“不任私意”，就必然被束缚于为君之道的规范之中。后来，宰相留正就这段史实议论道：“天下惟道理最大，故有以万乘之尊而屈于匹夫之一言，以四海之富而不得以私于其亲与故者。”

作为君主，最大的罪名莫过于无道。一个皇帝走到了这一步，也就等于走到了他政治生涯的尽头。在这种时候，无道的君主就会被群臣所废黜，按照他们的意志另立新君。官僚士大夫们这样做，完全符合礼义，从孔孟先哲的经典中可以找出充分的理论根据，而最根本的依据就是原本意义上所说的“革命”，即所谓“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”（《周易·革卦》）在古代儒家看来，革命就像春夏秋冬交替一样是合乎规律的事情。春夏秋冬四时交替是“天地革”的结果，人类社会也同样是“革”的结果。商汤王放桀，周武王伐纣，都是顺天应人的革命。

孟子认为：“君贤，则可克尽臣职相辅弼；君不贤，则谏之争之；如不听谏争，异性之臣可弃君而‘去之’，贵戚之臣可将君‘易位’。”（《孟子·万章下》）对于昏君、暴君，臣民可以将其放逐，可以诛伐。所以说，“汤放桀，武王伐纣”，根本不是“臣弑其君”，而是“诛一夫纣矣”（《孟子·梁惠王下》）。

荀子也明确肯定“诛桀、纣若诛独夫”（《荀子·议兵》）。荀子认为，汤武杀桀纣，不是叛臣杀元首，而是代表人民诛杀早已没有政权合法性的“怨贼”。汤武诛伐桀纣不仅不是“弑君”行为，反而是“功参天地，泽被生民”的“革命”行为。这就是说，当君权肆虐、国法残酷无道、天理荡灭、民陷于水火之中时，“革”去君王的天命，是天经地义的事。顾炎武认为：“易姓改号，谓之亡国；仁义充塞而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。”（《日知录·正始》）在天下将倾的危急情况下，宁可选择“亡国”而不能“亡天下”。这就是通过实行“易姓改号”的“革命”手段来正其君。中国两千多年的封建社会，王朝的更替基本上就是通过这种革命的手段来实现的。

“道”是社会法则，也是伦理道德，制约官僚士大夫，制约社会各阶层的人，同样也制约皇帝。因此，官僚士大夫以“道”的标准来批评朝政，制约帝王的言行也就是分内之事了。

### 3. 内圣外王

内圣外王，是指中国古代伦理思想中的一种理想人格。意为内修圣人之德，外施王者之政或外务社会事功。语出《庄子·天下》：“内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。”

何为圣？《尚书·洪范》里说“睿作圣”，《孔传》的解释是“于事无不通谓之圣”。春秋战国时期，不同学派的思想家皆把自己所推崇的理想人格称为“圣人”。先秦儒家已有圣王统一的思想，荀子将“圣、王”并举，明确提出“圣人者，尽伦者也；王也者，尽制者也。两尽者，足以为天下极矣，故学者以圣王为师”（《荀子·解蔽》）。荀子认为，“尽伦”为内圣，“尽制”为外王，两者统一为最高理想人格。

用今天的话讲，“内圣”是指人通过自身的心性修养所达到的一种高尚境界；“外王”是指人的心性修养的外在表现，即把人的主体修养推广到自身以外的社会领域。孔子所说的“修己以安人”，“修己以安百姓”，就是“内圣外王”之道，其中“修己”是“内圣”，“安百姓”是“外王”。统治者必须先管理好自己，即

加强自身的仁义道德修养，然后才能统治别人。

“内圣”是理想人格的最高境界，而人一旦达到仁、圣的精神境界，必然要释放出巨大的精神力量，见之于政治实践，成就“外王”事业。这种“外王”事业，以“博施济众”为极致。“外王”实为“内圣”的延伸和展开，“内圣”与“外王”互为表里，相辅相成，其最高境界是合而为一的。儒家认为，具备“圣人”品德的君王才是最理想的君王，由“内圣”的途径而成为“外王”，才能真正成为主宰天下的王，即孟子所说的“保民而王，莫之能御也”（《孟子·梁惠王上》）。

《中庸》对此也有明确论述：“德为圣人，尊为天子，富有四海之内。宇宙殫之，子孙保之。故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。故天之生物，必固其材而笃焉。故栽者培之，倾者覆之。诗曰：‘嘉乐君子，宪宪令德，宜民宜人，受禄于天，保佑命之，自天申之！’故大德者必受命。”

就是说，道德的完善是成就“外王”所有目标的基础。君主端正自己的方法就是《大学》提出的“格物”、“致知”、“诚意”、“正心”等修身的工夫，即通过修己来实现“内圣”。这就是朱熹所强调的“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”。所谓“壹是”，朱熹把它解释为“一切”，就是说君主也不能例外。这就是说，治国以修身为本，正君心是大本，认为国家的治乱系于君心正不正，因此为了治国，君主就必须带头修身，如果君心不正，属下就有责任格君心之非。“是以辅相之职，必在乎格君心之非，然后无所不正，而欲格君心之非者，非有大德之人，则莫之能也。”（《四书章句集注》）所谓大人，即有大德之人，也就是说属下也得以修身为本。

正君的基本要求是“仁者在位”、“仁者治民”。孟子总结三代“得天下以仁”来论证君王行仁政的重要性和必要性，“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体。”对于高高在上的一国之君而言，不行仁政则失天下，“是以惟仁者宜在高位。不仁而在高位，是播其恶于众也”（《孟子·离娄上》）。“夫国君好仁，天下无敌。”孟子认为，仁政的实行，关键在于国

君，“君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正。一正君而国定矣”（《孟子·离娄上》）。君王只有本身为仁，才能担当起“率天下为仁”的重任。

《中庸》说：“故君子之道，本诸身，征诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。质诸鬼神而无疑，知天也；百世以俟圣人而不惑，知人也。是故君子动而世为天下道，行而世为天下法，言而世为天下则。”这就是所谓圣王的职责，也是中国古代德治思想中“赋位以德，以德论位”的“正君”主张。可见，“正君”的最高要求是内圣外王。内圣是德，外王是位，内圣才能实现外王。

在荀子看来，君主要做到“内圣外王”，还要英明睿智，正如他所说“王者之人，饰动以礼义，听断以类，明振毫末，举措应变而不穷，夫是之谓有原，是王者之人也”，“圣王之用也：上察于天，下错于地，塞备天地之间，加施万物之上，微而明，短而长，狭而广，神明博大以至约。故曰：一与一是为人者，谓之圣人”（《荀子·王制》）。

“内圣外王”的“正君”要求，不仅要求君王睿智，具有“智能的品格”，而且要具有“道德的品格”。这种“内圣外王”的要求，就是要求君王成为集权谋与道德于一身的“圣王”。

古代士大夫还对君王的圣德提出了要求：“天下之本在君，君之道在心，心之术在仁义。”（《通书·顺化第十一》）五代十国时苏绰提出君主必须具有八种品德：“故人君者，必心如清水，形如白玉，躬行仁义，躬行孝悌，躬行忠信，躬行礼让，躬行廉平，躬行节俭，然后继之以无倦，而加以明察。”（《周书·苏绰传》）君主只有具备了仁义、孝悌、忠信、礼让、廉平、节俭、无倦、明察这八种品德，才能够令人敬仰，治理好国家。司马光总结一千多年为君为臣之道后提出：“人君之大德有三，曰仁、曰明、曰武。”何谓“仁”、“明”、“武”？司马光解释道：“仁者，非姬煦、姑息之谓也，兴教化、修政治、养百姓、利万物，此人君之仁也。明者，非烦苛、伺察之谓也，知道义、识安危、别贤愚、辨是非，此人君之明也。武者，非强亢、暴戾之谓也，惟道所在，断之不疑；奸不能惑，



佞不能移，此人君之武也。”（《温国文正司马公文集》卷十八）“仁”、“明”、“武”三者对人君来说都很重要，缺一不可，关乎国家兴败亡存。

那么，如何成为“内圣”呢？这大体可分为“外求”和“内求”两种基本方式。孔子提出“为仁由己”、“修己以敬”、“三省吾身”等修养方法；孟子有求放心、诚意、养浩然之气、动心忍性等修养方法；《中庸》提出博学、审问、慎思、明辨、笃行五个步骤；《大学》则以格物、致知、诚意、正心为成圣的修身之道；荀子强调积习，并主张“治气养心之术”。至于内圣能否真正成为外王，儒家代表人物对这一点也是心知肚明的。既然内圣变成外王不怎么现实，那么只好主张外王变内圣了，即对已在位的君主，选择良师对其进行教育，教授道德义理、圣王之学以正君心。

一些朝代还建立了严格的保傅制度，设立了给君主、储君讲学的专门职事，如太保、太傅、侍讲等。这样，太子保傅与皇帝的侍讲侍读学士，在君主即位前后，整日向他灌输传统的为君之道，告诫他要做个好皇帝，将其纳入符合统治集团根本利益的君道。另外，对将成为君主的太子的道德教育也是很重视的，对太子、幼主的早期教育素有鸿论的西汉太傅贾谊认为：“天下之命，县于太子；太子之善，在于早谕教与选左右。夫心未滥而先谕教，则化易成也；……太子正而天下定矣。”（《汉书·贾谊传》）

明朝的顾宪成也把太子教育称为固天下之本的举措。这种“内圣外王论”引导着已经成为君主或将来要成为君主的太子们的价值取向，使他们注重自己的品德修养，有圣人之德，成为一个好皇帝。这可以从历史上许多皇帝不管自己多么昏庸无能也要以“圣”字自封尊号上看起来。

#### 4. 进谏规劝

谏官制度是中国古代社会特有的一种政治制度，对于约束并规范封建君主的言行、参与国家大政方针的评议等有很大裨益。这一制度历史悠久，早在先秦已有萌芽，但尚无定制，如大家熟悉的比干直谏商纣王、周厉王弭谤拒谏而享有“防民之口甚于防川”的恶名、邹忌讽齐王纳谏等。据唐代史学家杜佑《通典》记载，

秦朝置谏议大夫“掌议论，无常员，多至数十人，属郎中令”。两汉时期有中大夫、谏大夫等官职，但也无常设之机构。谏官作为制度确立下来则是后来的魏晋南北朝时期，魏晋时期谏官隶属散骑省，自南朝改散骑省为集书省，隋初并集书省入门下省。<sup>①</sup>

唐高祖李渊登基后，各项制度基本上“皆依隋制”。但是，在谏官制度上，唐初进行了精简，废除了员外和散骑常侍等职务，正如书中所言，“唐前期除了门下省外，在中书省也设立了除去谏议大夫和给事中以外的右散骑常侍、右补阙、右拾遗等谏官职务。这是唐代谏官制度的一大变化，也是谏官监督朝政职能的进一步扩大。从谏官编制和所属部分来看，唐代的谏官制度比前代有了明显的发展，它表明谏官制度已经进入成熟的阶段。”<sup>②</sup>

中国历代的盛世明君，都非常重视纳谏在国家治理中的作用。例如，唐太宗李世民从前朝兴衰中得到的一条重要的治国经验，那就是“纳谏则国治，杜谏则政乱”。他认为个人的聪明才智是有限的，即使帝王也不例外，而“人欲自见其形，必资明镜；君欲自知其过，必待忠臣”。他提倡集思广益，并把“好自矜夸，护短拒谏”视为亡国之道。但是，作为一国之君，他也深深知道下属犯颜进谏及君主纳谏的不容易，因为自己处在各种人的包围之中，正所谓“人主唯有一心，而攻之者甚众；或以勇力，或以辩口，或以谄谀，或以奸诈，或以嗜欲，辐辏攻之，各求其售，以取宠禄。人主稍懈而受其一，则危亡随之”<sup>③</sup>（《资治通鉴·唐记》卷一九六）。因此，他多次向群臣警示说：“观古之帝王，有兴有衰，犹朝之有暮。皆为其蔽之耳目，不知时政之得失；忠正不言，邪谄者日进；既不见过，所以至于灭亡。”（《贞观政要·政体》）他还鼓励群臣勇于进谏：“君有过失，臣须极言。朕闻卿等规谏，纵不能当时即从，再三审思，必择善而用之。”

历史上一些开明的皇帝，之所以愿意接受来自国家体制的制约和群臣的规

① 王素：《三省制略论》，齐鲁书社1986年版，第104~105页。

② 胡宝华：《唐代监察制度研究》，商务印书馆2005年版，第199页。

③ [宋]司马光：《资治通鉴》卷一九六《唐记》。

谏，主要是担忧江山社稷的前途，顾虑身后的名声。唐太宗就不止一次地表示过他自己在这一方面的担忧。《贞观政要·谦让》载：贞观二年，太宗谓侍臣曰：“人言作天子则得自尊崇，无所畏惧。朕则以为正合自守谦恭，常怀畏惧……凡为天子，若惟自尊崇，不守谦恭者，在身倘有不是之事，谁肯犯颜谏奏？朕每思出一言，行一事，必上畏皇天，下惧群臣。天高听卑，何得不畏？群公卿士，皆见瞻仰，何得不惧？以此思之，但知常谦常惧，犹恐不称天心及百姓意也。”

唐太宗对于群臣之惧，其实正可以从他求谏、纳谏与对国家法令制度的信守等方面体现出来。唐太宗所以能成为史家绝称的善于纳谏的开明皇帝，正是基于其所认识到的“常谦常惧”的为君之道。正是因为唐太宗积极求谏，使群臣敢于讲真话、实话，于是朝中形成了君臣“共同切磋”以求集思广益的氛围和“共相匡辅”的大局面。

勇于向皇帝进谏，则是中国古代士大夫文官的一种传统，也是一种最起码的政治道德要求。以“修身、齐家、治国、平天下”为己任的士大夫们，他们的政治责任感与事业心格外强烈，他们把亲身参与的王朝的盛衰兴亡看做自己的事业。《宋史·儒林传》援引王回的《告友》云：“君之于臣也，父之于子也，夫之于妇也，兄之于弟也，过且恶，必乱败其国家，国家败而皆受其难。被其名，而终身不可辞也。故其为上者不敢不诲，为下者不敢不谏。”<sup>①</sup>王回这个下层的士人，把一个王朝的命运与个人的命运紧紧联系在一起。《礼记·文王世子》中说“为人臣者，杀其身，有益于君，则为之”，正是因为君主是一个代表，从整体利益上说君臣同乘一条船，所以必须同舟共济；否则，一损俱损。所以说，士大夫们对以皇帝为首的国家忠心耿耿、竭力维护、拼死匡正，绝不仅仅意味着是对一姓皇帝之忠。为了国家不败，为了避免“皆受其难”，王回对“为下者”特别强调了一个“谏”字，可见在他看来，“不敢不谏”的理由，并不仅仅是规谏君失，更是为了国家不败。

<sup>①</sup> [元]脱脱：《宋史》卷432《王回传》。

在古代士大夫眼里，君主与常人一样，并不圣明，也会犯错误，时刻需要群臣加以监督规劝，补正君道。范仲淹说“臣不兴谏，则君道有亏”（《范文正公文集》别集卷二），如果君主刚愎自用，“以为肆予一人之意，则国必颠危”（《范文正公文集》卷一）。基于这种认识，范仲淹希望君主从善如流，舍己从人。他举出古代的虞舜作为君主的楷模，说“虞舜以舍己从人而称至德”（《范文正公文集》卷一七），言外之意是皇帝想要有圣德之誉，就必须舍己从人，不要有自己的主见。范仲淹认为：“有犯无隐，人臣之常；面折廷争，国朝之盛。”（《范文正公文集》卷一六）为什么范仲淹把“有犯无隐”称为“人臣之常”呢？因为在儒学经典《礼记·檀弓上》就已经说到“事君有犯而无隐”。因此，范仲淹强调：“每睹诏令之下，或有非便，必极力议论，覆奏不已，期于必正。”（《范文正公文集》卷一七）就是说，对于以皇帝的名义下达的诏令，为臣者要照样坚持己见，纠正其错误。<sup>①</sup>

历代士大夫们竭力向皇帝灌输纳谏的意识。汉文帝时的名臣贾山在他的著作《至言》里，借秦国灭亡的例子使人知道治国的道理，其中写道：“古代圣王的制度是：史官在面前记载他的过失，乐工朗诵规劝的诗篇，老百姓可以随时随地地指责君主过失，商旅之人可以在街市上议论朝政，这样君主便能听到自己的过失。听到自己的过失随即改正它，看到正义的事情随即跟着去做，所以能够永远享有天下。”<sup>②</sup>

历朝历代，群臣在限制皇权的斗争中始终做着顽强的努力。宋代皇帝在被“批龙鳞”“犯天颜”之际，虽时有震怒，多数情况下允许甚至鼓励直言。比如，宋太宗不仅多次鼓励臣下直言，并将左、右补阙改为左、右司谏，左、右拾遗改为左、右正言，立此“新名”，“使各修其职业”，从制度上增强了谏官的监察机制。<sup>③</sup>

① 参照王瑞来：《皇权再论》，《史学集刊》2010年第1期，第3-24页。

② “古者圣王之制：史在前书过失，工诵箴谏，瞽诵诗篇，公卿比谏，士传言谏过，庶人谤于道，商旅议于市，然后君得闻其过失也。闻其过失而改之，见义而从之，所以永有天下也。”（吕效祖《群书治要考译卷十·汉书治要》）

③ [南宋]李焘：《续资治通鉴长编》卷二四《太平兴国八年六月戊申》。

最能虚怀纳谏、择善而从的，当属唐太宗，但与士大夫相处最好、最听臣僚们进谏的是宋朝的皇帝。面对士大夫的直言极谏，宋代皇帝并不置若罔闻，其言行都有所收敛。宋仁宗说过：“台谏之言，岂敢不行！”<sup>①</sup>宋徽宗出示玉制酒具对大臣说：“欲用此，恐人以为太华……先帝作一小台才数尺，上封者甚众。朕甚畏其言！”（《宋史》卷472《蔡京传》）宋光宗时，给事中谢深甫屡屡抵制皇帝的不当委任，致使每逢左右近臣私下请求恩命时，宋光宗便说“恐谢给事有不可耳”（《宋史》卷394《谢深甫传》）。由此可见，宋代士大夫的直言敢谏，造成了一个强大的舆论力量，使皇帝感到畏惧，在很多情况下有效地制约着皇权。可以说，谏诤对皇帝的制约作用，虽然因时因人而异，但作为一种机制，它已经扎根于社会、深入人心，不以皇帝的意志为转移。

历史上谏官制度的设立和群臣的积极进谏，在一定程度起到规劝、纠正君主过失的作用，对于帝王的行动自然产生了某些限制，特别是对于有违现有典制刑宪的言行起到了限制的作用。当然，这毕竟是一种过失已经出现之后的纠偏，犹如消极的防御。

### 5. 记史警戒

我国古代的史官制度，也是对皇权的一种制约力量。古代中国人有着强烈的历史意识，很早便建立了完备的修史制度。史官在中国历史上很早就出现了，只是各个朝代有不同的名称。“史”的本义就是记录事情的人，也就是后来的史官，它是有文字以后的产物。在中国历史的传说中，创造文字的人名叫仓颉，而仓颉的身份恰恰就是“史官”。因此，中国文字的产生从源头上就与记录历史联系在一起。

注重修史与秉笔直书，是我国古代的优良传统。周代史官有左史、右史。天子动则左史书之，言则右史书之。一说左史记言，右史记事。春秋时，晋国、楚国均设有“左史”，后世相沿，名称各有不同。隋唐时期，设起居舍郎与起居舍人，

<sup>①</sup> [南宋]朱弁：《曲洧旧闻》卷1。

职当左、右史之责；国家又设史馆，宰相往往监修国史，修史工作受到朝廷的高度重视，而且史官责任感较强、工作独立性较大。像所修起居注、实录、国史及时政纪等，都对君主具有规诫警示作用。

“君举必书”是中国史官的分内之事，皇帝的一切都必须记录在案，从而使得皇帝成为全天下最没有隐私的人。这种随时随地跟在帝王身边，记录其一言一行的人，他们无形的监督给了皇帝很大的舆论压力。虽然这种舆论压力不一定来自皇帝同时代，但来自后代的压力对于活着的皇帝依然是约束的力量。

“春秋笔法”一词来自孔子，说是孔子写《春秋》，用带有褒贬含义的词描述王侯的行为。这一褒贬的态度就是士大夫所代表的社会公权力的良心。《孟子·滕文公下》云“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧”，说的是史书对大臣的制约作用；而司马迁《史记·太史公自序》则进一步引董仲舒的话说，《春秋》还是“贬天子”的著作，不仅仅让乱臣贼子惧，也让皇帝畏惧，说明史书对国君同样是有制约作用的。

无论流芳千古，还是遗臭万年，都取决于史书的记录。而史书的记录又取决于史官的行为。为了保证史书的客观公正，史官有相当大的独立人格，修史工作有相当大的自主权，拒绝当朝皇帝干预和阅读。严肃正直的史官都能意识到自己的责任，敢于抵制皇帝的非分干预，并申明修史对皇帝的约束作用。担任史官的士人多数保持着独立精神，彪炳史册的就有秉笔直书的春秋时期的董狐和齐太史。传至后世，史官的这种独立精神不仅没有因后来专制皇权的树立而消失，反而逐渐形成了制度，即当朝皇帝不能阅读记录自己言行的起居注。

按照制度，史官记录的内容皇帝是不能看的。既然起居注、国史等所载会影响君王千载之后的声誉及评价，皇帝对于所载内容则是十分敏感的。唐太宗因为发动“玄武门之变”夺储而立，所以即位后顾虑史官对此事的记录，多次提出要看一看国史的记载。贞观十三年，褚遂良任谏议大夫，兼掌起居注事。唐太宗问他：“你近来主持起居注，记些什么事？可以让我大体上看一看吗？我想看这些记录的原因是总结为政的得失，用以自我警戒啊！”褚遂良回答说：“现在的起居

郎，相当于过去的左右史，是记载国君言行的，是善是恶都要记录下来，以使国君不做非法的事情，从没听说过国君要亲自查看这些记录的。”唐太宗说：“我有不好的地方，你也一定要记吗？”褚遂良说：“为臣听说遵守君臣道义不如忠于自己的职责，我的责任是从事记录，为什么不如实记载呢？”褚遂良以此为由拒绝了李世民。皇门侍郎刘洎上前说道：“国君有过失，就像日蚀和月蚀一样，人们都可以看见，即使褚遂良不记录下来，天下百姓也都记在心里了。”（《贞观政要·文史》）大约两百年之后，李世民的后人唐文宗也想看史官的记录，被负责记录的史官魏谟拒绝了。唐文宗说：“以前就有皇帝看过，为什么你现在不给我看？”魏谟说：“那是以前的史官失职。如果皇帝亲自查看史官的记录，史官在做记录的时候就会有所避讳，这样记录下的内容，后人怎么能相信？”唐文宗就此作罢。<sup>①</sup>对此，我们不能不敬佩志在取信千载的唐代史官的眼光远大。

皇帝要想在青史上留下好的名声，必然要注意对自己的行为有所约束、有所检点，做到谨言慎行。宋哲宗时期，有一位史官名叫吕陶，主管皇帝的日常言行记录。有一次，一位大臣上殿与皇帝议事，要求皇帝屏退左右和史官，一副要与皇帝说悄悄话的架势。吕陶当即说：要皇帝左右离开已经不妥，怎么能让史官也离开呢？大臣与皇帝商量事情要对史官保密，可见内容不是光明正大的。《宋史》记载，皇帝随后发布诏令，规定以后议事，史官必须在场。由此可见，只有心虚、心中有鬼的人才会担心史官写的是什麼，如果坦坦荡荡、以天下为公，根本无须担心史官的一支笔。

史官主要记录皇帝的言行，将其编成起居注、时政纪、实录，最终载入正史，传之千秋万代。元丰年间，吕公著上书宋神宗道：“人君一言一动，史官必书。若身有失德，不惟民受其害，载之史策，将为万代讥笑！故当夙兴夜寐，以自修为念。以义制事，以礼制心，虽小善不可不行，在小恶不可不去。”<sup>②</sup>在具体的朝政中，士大夫常以此来告诫皇帝。宋神宗任用宦官李宪主持陕西边防，邓润甫即

① [宋]司马光：《资治通鉴》卷二百四十六，《唐纪六十二》。

② [宋]李焘：《长编》卷三百五十七，《元丰八年六月癸未》。

上书道：“岂可使国史所书：以中人将兵，自陛下始？”（《宋史》卷343《邓润甫传》）宋哲宗时，征收五谷力胜税钱，致使“商贾不行，农末皆病”。苏轼上书请求废除此法，其中说道：“废百王不刊之令典，而行自古所无之弊法。百世之下，书之青史，曰收五谷力胜税钱，自皇宋某年始也。臣窃为圣世病之！”<sup>①</sup>

君王们希望青史流芳，所以他们不能不顾忌，遂为史书所制服。赵匡胤当了皇帝后，有些毛病也一时难改。一次，赵匡胤正在后苑弹雀玩耍，一位官员称有急事求见，他同意紧急接见。但所奏不过是平常之事，他便大怒。该官说：“臣以为尚亟于弹雀！”赵匡胤更加恼火，举斧砸在他嘴上，打落两颗牙齿。其人缓缓拾起牙齿装入怀中。赵匡胤骂道：“汝怀齿，欲讼我乎？”对曰：“臣不能讼陛下，自当有史官书之也！”赵匡胤闻听立即压下怒气，换了副笑脸，并赐金帛表示道歉慰问。<sup>②</sup>又一日，赵匡胤罢朝后坐在便殿，长久低头不语，从臣询问其故，才沉痛地说：“尔谓帝王行事容易乎？朕早来乘快指挥一事有误，史官必书之矣！”<sup>③</sup>原来，他是做错事怕留恶名。

显然，史官之权是宋代士大夫手中的又一法宝，可威胁或激励、引诱皇帝，使其从谏、弃恶、扬善，皇帝也因此增强了自律意识。皇帝如有名垂青史之心，同时就会有被钉上历史耻辱柱的恐惧，因而也就容易朝着士大夫所规定的规范去努力做个好皇帝，也就容易接受来自士大夫的劝谏。因此，出于惯例，皇帝不好插手的史官的记录，也是约束皇权暴走的一堵墙。<sup>④</sup>

① 《苏东坡全集·奏议集》卷二十一，《乞免五谷力胜税钱札子》。

② [宋]李焘：《续资治通鉴长编》卷一，《建隆元年末》。

③ [宋]吕夷简：《太平宝训·政事纪年》卷一。

④ 程民生：《论宋代士大夫政治对皇权的限制》，《河南大学学报（社会科学版）》1999年第3期。



## 二、以德治官

一部中华民族封建统治的历史就是一部德治史。它反复昭示着这样一个规律：官德兴，国必兴；官德衰，国必亡。因此，各朝各代统治者都高度重视官德教育，施行以德治官。

从古代德治传统来看，特别强调对各级官吏的管理，是国家社会治理活动的首要任务，所谓“治国先治吏”。大禹曾说“知人则哲，能官人。安民则惠，黎民怀之”（《尚书·皋陶谟》），荀子认为“人主者，以官（管）人为能者也”（《荀子·王霸》），可见治吏的重要性。

德高是为政之要。古人云，“为政以德则治，不以德则乱”、“君子所贵在德”、“治国之道当任德也”。《尚书·说命》说“惟治乱，在庶官”，即国家的治乱在于各级官员是否有德、称职。宋代哲学家陆九渊曾说：“卿大夫有德，能得其家；诸侯有德，能得其国。”（《陆九渊集》卷二十二）相反，“诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙”（《孟子·离娄上》）。所以，历代王朝都高度重视对官员道德和品行的教育。

古代统治者为了管理好官吏队伍，使用了多种手段和办法，最主要的办法是“德主刑辅”，就是以德治为主、以刑律制度为辅。在中国封建专制社会，统治者总是优先采用道德规范来约束官吏的言行和权力。统治阶级在官吏是否拥有道德意识、是否遵从道德规范即是否有官德的问题上，是有着严格的要求的。孔子强调，“政者，正也”，所表明也是要求权力为谋取众人之事服务，不要偏向从政者个人私的一方，自君王以降，一切掌权者都应本着公正的原则，正直地做人，在其为官的行为中做到公正、廉洁、为公、爱民、不阿等。

中国历史上，关于德与位之间关系的分析，阐发了官吏自觉接受道德约束的合理性。《礼记·中庸》说：“大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。”相反，无德就会失其位，如果贪污腐败、以权谋私，则有可能得其刑，甚至落个

斩首示众失其寿的结果。正是基于这种认识，历代统治者及思想家总是极力倡导以德来约束权力，并试图建立起道德信仰，以求唤醒官僚的知耻之心，并促使他们在对身后名誉的追求中实现人格的升华，实现“修身、齐家、治国、平天下”的理想，从而在行使手中的权力时能够主动地使自己的行为合乎道德标准。

### 1. 官德隆则国家兴

关于官德与国家兴衰和王朝更替的因果关系，中国历朝统治者和思想家都有清醒的认识：官德隆，民德昌，国家兴；官德毁，民德降，国家衰。

儒家提出了道德教化的安邦治国方略，强调官德在国家政治中的作用。道德规范对人们的约束和驱动作用，主要是通过政治文化精英的表率、社会舆论的评价及个人的自我良知来实现的。孔子认为，不论是最高统治者，还是普通百姓，均要修身、正心、诚意、致知，而这种行道修德的最终目的不仅仅是为了自身、家庭、国家，而且是为了普天下人的和平与福祉。他认为从政者应该以身作则、上行下效，这样才能实现天下大同的圣贤政治。

官德的作用不仅是修身，或者修炼成谦谦君子，更在于为政以德、治国安邦、国泰民安。只有把官德原则贯穿于政治生活之中，才能从根本上稳定社会、安邦富民，治理好国家。古之圣尧、舜、禹诸人谓之成功，盖因施德政之果。孔子认为，周天子大封诸侯，使善良的人都富贵起来，并重贤任能，又辅以刑罚，整治瘫痪的官吏机关，使之政令举国上下畅通无阻，故而周之黎民对仁德之心悦诚服、安居乐业。

官德是直接关系到国家政权安危的问题，古人对此早有深刻认识。孔子认为，以德治国才能真正治好国，以德理民才能真正理好民，实行“德治”才能长治久安。汉以后两千余年间，儒学成为历代统治者治国的指导思想，“德治”思想被奉为圭臬（准则或法度）。既然要德治，自然是要有德者来治，担负治国之责的各级官吏自然要有较高的官德，所以官德问题一直受到高度重视。

《群书治要·崔寔政论》在论及国家由盛转衰的原因时有这样一段阐述：“凡天下之所以不治者，常由人主承平日久，俗渐弊而不寤，政渐衰而不改，习乱安

危，逸不自睹。或荒耽嗜欲，不恤万机；或耳蔽箴诲，厌伪忽真；或犹豫歧路，莫适所从；或见信之佐，括囊守禄；或疏远之臣，言之贱废。是以王纲纵弛于上，智士郁伊于下，悲夫！”这段话的意思是说，大凡国家得不到治理的原因，多是君主承继太平之世已久，风气日渐变坏而不觉察，政治逐渐腐败也不变革，习惯于混乱，安于现状，逸乐而看不到危机。有的荒淫奢侈，不考虑国家大事；有的不听忠言劝告，满足虚伪，忽视真诚；有的在歧路徘徊，不知何去何从；有的是被信任的大臣只求中饱私囊、保住俸禄；有的是被疏远的臣子因地位低微，谏言被弃而不用。于是，国法松弛于上，有识之士忧忡于下，真是可悲啊！

司马迁从以往的历史总结得出“国君强大，有德者昌；弱小，饰诈者亡”的经验教训，他在《史记·天官志》中把“修德”列为治国的三大方略之首，他说“太上修德，其次修政，其次修教，正下无之”。南宋名相赵鼎也在《从政遗规》中做出了“吏不善，政虽善不行”的诊断，认为没有好的官德，国家就不能得到好的治理。

官吏在社会政治、思想、文化领域都占据着主体地位，是社会前行的领路人。官吏是国家机器的运转者，是公务人员，其道德素质状况直接影响着国家的统治效能，必须具备公正无私、清廉勤谨的道德素质才能干好公务，保证国家机器的正常运转。所以说，官职授有德则国安，授无德则国乱；“德不称其任，其祸必酷”<sup>①</sup>。子产说：“令名，德之舆也；德，国家之基也。有基无坏，无亦是务乎？”（《左传·鲁襄公三十年》）子产把官德提升到了关乎国家兴衰成败的高度。

官吏管理国家和社会事务，自然需要一定的才能，但首先必须官德好，否则其才越大其害越大。其例不胜枚举，唐朝的李林甫和明朝的严嵩都是典型。国家不能无法制，但法制是人制定的、是人执行的，无德者立法必无善法，无德者执行必乱成法。王安石所说“吏不良，则有法而莫守”，就是这个道理，历史也反复证明了这一点。

<sup>①</sup> [汉]王符：《潜夫论》。

古代统治者之所以把官德摆在如此重要的位置，是因为官德沦丧正是导致古代政权更迭的重要原因。民生是影响国家政权稳定的因素之一，但从古代统治者的成败得失中可以看出，民生问题却并非造成政治动荡的主要原因。从古代治乱循环的过程中可以发现，其实往往越是经济相对萧条、人民生活刚刚恢复的时期，政治反而是最稳定和最清明的，像汉初、唐初和明初期。如果君主和官员能够体恤民情，与百姓同甘共苦，让百姓得到休养生息，民生方面的问题就不会导致动荡。

历史实践证明，社会动荡往往爆发于贪官污吏横行、人民生活贫困及代表最高正义的皇权权威丧失这三种情况共同发生的时候。这三者之间的内在关系是：贪官污吏横行导致对民众利益的盘剥和侵犯，而当民众诉诸最高正义的朝廷时却得不到回应，此时无助的民众只能与最高权威的君主划清界限，发誓推翻君主和官员的利益共同体——某家王朝的专制统治。这一过程中，官吏失德、贪腐横行是最主要的因素，归根结底是帝王治官不力。而之所以每个朝代都逃不出这种治官不力的宿命，根源则在于腐败的频发和官吏的怠政。官吏腐败，国家就会走向衰败，乃至崩溃。秦王朝之所以“梦传万世二世完”，就是因为皇室贵族穷奢极欲，对百姓横征暴敛、敲骨吸髓，导致政荒民怨，最后在农民的一片起义声中覆灭。

概而言之，官德是国之兴衰的根本原因之一，官吏的道德是赢得民心 and 民意的重要砝码，对统治的稳固和国家的治乱兴衰有着直接的影响。

## 2. 治国先治吏

所谓“吏治”，旧时指地方官吏的作风和治绩，包括官吏的设置、配备、选拔、任用、升黜、奖惩、考核、监察、教育、培养、道德、操行、规章、制度等有关官吏管理方面的诸多内容。

我国有着很长的设官治政的历史，很早就开始注重对官吏的管理。古代统治者历来主张“治大国者先治吏”，“吏治则国治”恐怕是中国古代社会最大的治理特色。古代吏治的措施规范、制度严谨、落实有力、效果显著，不仅对中国封建

社会的延续起到至关重要的作用，而且影响着东方邻国，并辐射西方世界。英国历史学家汤因比对此肯定道：“实际上现代英国的官吏制度，是仿照帝制中国的官吏制度而建立的。同罗马制相比较，中国的这种制度取得了很大成功。约在两千年的时间里，或大或小，它成了统一中国和巩固秩序的支柱。”<sup>①</sup>

在古代圣贤们看来，吏治的关键是加强人身道德修养、严格规范管束，通过建章立制来监督权力阶层的公务行为和个人行为。在中国传统的为官为人和治国之道中，“为政以德”不仅作为治国的方略，作为为官立身和从政的准则，而且也是人格道义在国家政治中的作用和价值的具体体现。

清代学者唐甄在《潜书》中写道：“天下难治，人皆以为民难治也，不知难治者，非民也，官也。”因为“官为国与民之枢纽”<sup>②</sup>，治官成功与否，直接决定国家的治乱兴衰，所以韩非子主张“故圣人治吏不治民”（《韩非子·外储说右下》）。汉代贾谊分析了治国中君、吏、民的作用及关系，提出了君功在于选吏、吏功在于治民，君明、吏贤则民治的思想，如他所说“故有不能求士之君，而无不可得之士；有不能治民之吏，而无不可治之民。故君明而吏贤矣，吏贤而民治矣。故君功见于选吏，吏功见于治民”、“故民之治乱在于吏，国之安危在于政。故是以明君之于政也慎之，于吏也选之，然后国兴也。故君能为善，则吏必能为善矣；吏能为善，则民必能为善矣。故民之不善也，失之者吏也。故民之善也，吏之功也”<sup>③</sup>。宋时司马光和程颢、程颐也有这样的论述：“为政之要，在于用人”<sup>④</sup>、“帝王之道也，以择任贤俊为本，得人而后与之同治天下”<sup>⑤</sup>。明太祖朱元璋从自己争得天下的过程中也认识到，贤才是国家之宝，得贤才就能治理好天下，否则就不能治理好天下，所以他说“贤才，国之宝也。……人君之能致治者，为

① 汤因比：《展望 21 世纪——汤因比与池田大作对话录》，苟春生等译，中国国际文化出版公司，1985 年第 275 页。

② [清]张之洞：《劝学篇·守约自注》。

③ [汉]贾谊：《新书·大政下》。

④ [宋]司马光：《司马温公集·上皇帝疏》。

⑤ [宋]程颐：《河南程氏经学》卷二。

其有贤人而为之辅也”<sup>①</sup>。

中国古代政治是与伦理道德联系在一起的，用伦理道德来规范政治，把治天下的使命认为是修身、齐家的延续，所以古人在论述官吏的德才关系时，主导思想是德先才后，选官时以德为主。古代官吏的选拔和任用等多个环节，都注重对道德的考察。唐朝通过科举考试和吏部加试来铨选、任用官吏。唐士子通过礼部试，进士及第后，不直接授官，只有经过“身、言、书、判”的严格挑选，才能进入仕途。其内容，先试收判，考察判断力，书楷法遒美，判文理优长为合格；试而后铨，察其身言，身必体貌丰伟，言须流利辩正。四者合格，再经询问所能，拟定何官，方由吏部上呈尚书仆射，由仆射转门下省反复审核。而且，一个人为官，如果不孝顺父母，不亲和兄弟，品德不端，行为暴戾，即使再有才能，也不会得到重用。

中国古代选用官吏后，还对其进行道德教化，提高官吏的道德修养水平，从而抑贪制暴、防止懈怠腐败。在“以吏为师”的封建社会环境下，“官吏的道德修养水平是政治的权威不可缺的重要部分”。政治清明和社会稳定很大程度上系于大小官员的学问、人品、操守。清正廉明者，垂范社会，百姓拥之为“青天”；贪赃枉法者，败坏社会风气，遭人痛恨，甚至迁怒于朝廷。对官员实施道德教化，让官员树立清正贤明的表率作用至关重要，正如诸葛亮所说“己不正则令不从，令不从则生变乱”、“上之所为，下之所瞻”（《诸葛亮·便宜十六策》）。教育官吏、治理官吏是“治民”的前提，教育官吏、治理朝廷是理国的基础，朝野相通、上下相袭，官风不纯则民风不正。因此，对于每一级官吏，都应加以教导，使其“反求诸己”，不能“浊其源而流之清”（《唐鉴·太宗上》）。

古代一些封建王朝的统治者从巩固政权建设的需要出发，不仅重视选人、用人，也很注意育人。汉光武帝刘秀通过设立太学培养官吏，以提高各级官吏的文化素质，为国家各级政权不断充实新生力量。明朝建国时规定“府、州、县学诸

---

<sup>①</sup> [清]张廷玉等：《明史》卷七十一《选举志》。

生入国学者，乃可得官，不入者不能得也”，因此国子监就成为明初培养官员的重要基地。清康熙皇帝坚持“大法小廉”的指导思想，在吏治建设中采取积极的态度培养高级官吏，造就出一批像两江总督于成龙这样的，由于清廉贤能而从小官不断升迁至朝廷重臣、封疆大吏的官员。

至于培养官德的途径，这也是历代统治者及思想家非常重视的一个问题。大体上，可以把古代官吏的道德教育分为两个方面：一是入仕前的教育，体现在道德文化传统的延续，通过家教、学校教育等手段，从小就培养其具有良好的道德，为后来做官打下基础；二是入仕后的道德教育，包括君王以各种形式发布的官德训诫、对廉吏的表彰奖励、惩罚贪官的典型案例等进行教育。

为了以德治官，不少帝王亲自主持编写“官箴”，用来告诫官吏“为吏之道”，如《百官箴》、《臣轨》、《政训》、《为政九要》、《御制官箴》等。其主要内容是讲述为官应恪守的政治道德准则，以忠信仁爱、清正廉明、勤政敬业等道德规范来约束各级官吏权力的专横，告诫他们如何正己、修身、爱民、待人、清廉、勤政、秉公、尽职。

清朝顺治皇帝即清世祖亲政后，深谙“明君治吏不治民”之道。面对复杂严峻的政治形势，他认真吸取明朝灭亡的教训，大力整顿吏治。1655年，清政府颁布了由他自己钦定纲目、大学士王永吉撰写的一篇训诰——《御制人臣儆心录》。诰文从植党、好名、营私、徇利、骄志、作伪、附势、旷官八个方面，分论八种官场通病，形象地概括了历代奸臣作恶不法、误国殃民的种种劣迹，揭示了政权的腐败源于官吏的腐败的因果必然性，告诫各级官吏清正廉洁与贪污腐化两种做法会导致截然不同的后果，对当朝官吏起到了一定的警戒作用。

封建统治者不仅对官吏进行公慎廉明的思想教育，而且把这些思想细化成中国传统的道德准则，即官吏是代表皇帝治理一方百姓的父母官，天下百姓是通过他们来“沐浴”皇恩的，他们的责任在于宣扬礼法纲常并以身作则，同时要执行具体的行政任务，维护社会的稳定，保证国家基层部分的巩固。官吏贪污受贿，非法掠夺财富是欺君，是要受到制裁的。

明代杨溥说：“欲治国，则必先重吏治；欲治吏，则必先重清廉。”这种清廉风气，一旦由统治者提倡和标榜，便会深入人心，具有了权威性和震慑力。不仅如此，中国古代一些有作为的统治者，还十分重视皇室成员为官清廉，以期以身作则，带动百官的清廉之气。明洪武年间，驸马欧阳伦利用职权，指使部属官吏多次贩卖茶叶，牟取暴利，并仗势打击有碍于此的下级官吏，后为朱元璋所知，亲自查处此案，并且下令斩杀欧阳伦，一时朝野震动、朝风为之一清。

清朝雍正皇帝也曾采用严厉手段整饬吏治。贪污是吏治的腐化剂，吏治与贪是紧密相连的，整饬吏治必须严惩贪污。雍正深知此理。为整顿吏治，雍正大批撤换官吏，不分满汉文武，上自督抚藩臬将军、下至道府州县参游，一律清查；凡徇情之官，与贪者同罪；凡贪之官，一经查出，即令追赔，并予罢黜。惩治贪官的行动，终雍正一朝亦未停止一日，惩处越来越严。雍正以“严明”察吏，亦以“严明”用人，用“严明”之人。他以“忠、慎、勤”三字要求臣下，也起用了一批勇于任事、不避艰险、不畏权贵的官员。比如田文镜这个人，雍正帝就不顾某些人谓其刻薄、虐待科举士人的种种物议与攻讦，将其视为巡抚第一人，树为“模范疆吏”。田文镜在河南为官九年，严厉惩治不法官绅，先后参奏了属员22人。田文镜还制定条约，要求各级地方长官对属员家人严加管束。

古代明君及思想家们关于“治国先治吏”的思想，符合王朝统治的需要，也符合人民大众的根本利益，其基本精神揭示了“吏廉则治，吏不廉则政治削”这一历史规律，对巩固封建皇权统治起到了积极作用。

### 3. 为官先修德

为官须讲官德、修政德，这是中华优秀传统文化的优良传统。我国历代思想家既重视以德修身，也重视从政以德。从政者首先要有良好的人格和品性。古代推崇的官德、官风是建立在人格和品性塑造之上的，历来是中华民族优秀分子尽忠职守、救世拯民、扶危助困的伟大而深厚的精神力量。从政者应该成为有德行、有能力、有责任心的人。对这种恪守道德的报偿，就是使那些尽义务、尽责任的人得到公正评价和奖赏，让那些贪私欲、渎职责的人受到严厉谴责和惩处。思想家



们认为，只要“正百官”，加强自身道德修养，“以为民先”，就能行德治、施教化、美风俗。

中国文化传统中，自古以来就将人格、诚信、礼义、廉耻作为立身的精神尺度和标志，作为从政的行为准则，这是古代治国之道在政治伦理方面的重要特征。孔子认为，修身立德对于执政的最高统治者及其各级官吏尤其重要、必要，他们必须修养心性、端正身行，为民众树立好的榜样，要求别人做到的，自己首先做到，这样才能治理好国家。执政者带头端正自己的言行，谁还敢行为不端呢？言下之意，执政者言行不端、胡作非为，谁还听执政者讲的假大空之言呢！

孔子之所以强调为政之要在于修己正身，因为这是爱民众、得人心的前提。一个官员若不能修己正身，只顾自己获取私利、满足私欲，当然谈不上爱人、得人心了。在这个前提下，孔子要求执政者必须处处从爱民出发，为民众着想。为此，他企望执政者及其各级官吏，都要以仁道修身、以仁政爱民，并把修身与为政结合起来。据《礼记·中庸》载：“哀公问政。子曰：‘文武之政，布在方策。其人存，则其政举；其人亡，则其政息。人道敏政，地道敏树。夫政也者，蒲卢也。故为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者人也，亲亲为大。义者宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。在下位，不获乎上，民不可得而治矣。故君子不可以不修身，思修身不可以不事亲，思事亲不可以不知人，思知人不可以不知天。”意思是说，为国治政，要靠用贤人，用贤人靠修身，修身靠道德，修德靠仁爱；仁者就是爱人，义者就是适宜；修身正己，是爱人、为政的基础。只有正己，才能执行各种合理的政治措施，推恩于广大民众。也就是说，只有修身正己，才能执政为民。

孔子认为“仁”是道德的最高境界，从不轻易许人以“仁”，但认为君子的境界是可以做到的，即“质旺文则野，文旺质则史，文质彬彬，然后君子”（《论语·雍也》）。就是说，一个人只要本质善良、品行端正，再辅以礼仪教化，就可以成为君子，而“君子”正是国家需要的治世之才。孟子认为，君子不仅要有德，还要有“浩然之气”。他所强调的“气”，必须在“义”和“道”的引导下，经过

长期的道德实践和经验积累才能达到。君子有了“浩然之气”，为官就能居于仁、立于义、行以道、别以礼，做人也能堂堂正正、勇敢无畏。孔子的修身立德、正己正人的官德论，为后世儒者所继承、发展、弘扬。汉儒董仲舒就十分推崇先秦儒家“修己爱人”、“泛爱群生”、“内省正身”、“仁爱百姓”的修德为官论。董仲舒认为，“修身”为做人的根本，亦为做官行政的根本。就是说，不修身立德，不能仁爱百姓，当然做不好人，亦做不好官。

西汉刘向说：“道德不厚者，不可使民。”（《战国策·秦策一》）德高才能望重，官员只有具备了高尚的道德，才能以民为本、公正处事，才能赢得好的政声。这样的官员百姓才信得过，才能真正得到民众的拥护和爱戴，才有威信、有威望。

明代张居正在《辛未会试录序》中发出了“宁有瑕而为玉，毋似玉而为石”的铮铮之言，暗喻自己要做一名虽有缺点但是品格高尚的好官。南宋胡宏在《胡子知言·好恶》中说：“君子之游世也以德，故不患乎无位；小人之游世也以势利，故患得患失，无所不为。”说的是有德者不担心没有官位，而无德小人却依靠权势争夺利益，什么事情都做得出来。清郑板桥说“种十里名花，何如种德；修万间广厦，不若修身”，表达了修身立德的决心与意志。

古往今来的清官廉吏，都是“不患无位而患德之不修”、“不患位之不尊，而患德之不崇”之人，他们十分注重“官德”修养。高尚的官德不是与生俱来的，而是通过后天学习和从政实践修养而成。《淮南子·主术训》把修身具体化了：“非淡泊无以明德，非宁静无以致远，非宽大无以兼覆，非慈厚无以怀众，非平正无以判断。”即清淡寡欲、清正廉洁、宽容大度、仁慈民主、公平正直，是领导者加强修养的重点。历史上一切清官廉吏无不重视自身的官德修养，他们从大处着眼、小处着手，坚定不移、持之以恒，赢得了清廉美誉，流芳千古。

官德修养上的“大处着眼”，就是先要立定居官从政的志向：报效国家，造福百姓。孟子说：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。此之谓大丈夫。”要做一名清廉官员，无论官位大小，都要有这种以天下为己任、为人民谋

福祉、淡泊个人名利、务求高风亮节的宽广胸怀和远大志向。立定这样的雄心壮志，官德修养才有自觉性和持久性，才能节节升华，直达高峰。这实际上涉及的是做官为政的出发点或曰“动机”问题：为“公”则有大志；为“私”则无大志，而且还会沦于邪念恶行。所以，明代吕坤深刻地指出：“公、私两字是宇宙的人、鬼关。”清朝著名清官张伯行也说：“只求做官，绝不能为好官。”

修身需要自我努力，不断超越。孔子曾也说：“为仁由己，而由人乎哉？”他认为只要心中存“仁”，按照“仁”的标准去做，向着“仁”的目标不断努力，就能实现“仁”。屈原《九章》曰：“善不由外来兮，名不可以虚作。”意思是说，美善不是外面得来的，而是自我内在的努力；好的名气也不是虚张声势得来的，而需要实实在在的付出。屈原经常以芳草喻贤人君子，以萧艾比蜕变堕落的人，意谓若不自觉修养，“君子”也会变“小人”。修身要脚踏实地，从小处做起，所谓“道虽迩，不行不至；事虽小，不为不成”（《荀子·修身》）；还要持之以恒，永不放弃。《诗经》云“如切如磋，如琢如磨”，即对骨、象牙、玉、石四种不同材料，要进行切、磋、琢、磨的功夫，否则不能成器。要成就一名君子，也需要进行一番艰苦修炼的过程。只要经过持之以恒的陶冶修炼，人人皆可成为道德高尚之人，成为知耻向荣之人；只要每一个人都养成良好的道德习惯，自觉向善、远离邪恶，就会形成良好的道德习俗与社会氛围。

中国数千年的封建社会，没有也不可能有总体上的官德清明。然而，就个体而言，历朝历代均不乏为人表率、为官楷模。例如，率民治水13年、“三过其门而不入”的夏禹，忍辱发愤、率民复国的勾践，功高自持、律己极严、“中华廉吏第一人”孙叔敖，“与士卒最下者同衣食”、“与士卒同劳苦”的名将吴起，“不贪为宝”的子罕，“文景之治”的创始者、“专务以德化民”的汉文帝，一尘不染、两袖清风的“一钱太守”刘宠，以犯颜直谏、被唐太宗誉为“人鉴”的魏征，“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的范仲淹，明察拒谏、重用被诬清官的杨溥，廉洁自律、亲拟“拒贿檄文”公之于众、被康熙帝誉为“天下第一清官”的张伯行，还有家喻户晓的苏武、文天祥、于谦、谭嗣同、“包青天”、“海青天”……

他们都十分注重“官德”修养，不愧是为表率的人，值得今天的从政者学习。

### 三、以德化民

在中国古代社会的道德体系中，官员道德一直处于风向标的位置。官员道德水准，直接体现了社会道德水准，直接影响了社会道德水准，对民德、民风有着重要的导向和示范作用。

孟子说，“君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正。一正君而国定矣。”（《孟子·离娄上》）荀子说，“君者仪也，民者景也，仪正而景正。君者盘也，民者水也，盘圆而水圆，君射则臣决。”（《荀子·君道》）荀子还说：“主者民之唱也，上者下之仪也；彼将听唱而应，视仪而动。”（《荀子·正论》）

在“以德治国”的人治社会，吏为民表，官吏的道德品质、道德行为具有很大的示范作用，是民众的榜样。作为官员，不仅要带头身体力行伦理道德，还要通过播施仁德、言传身教，发挥示范表率作用，教化民众、影响民众，进而提高全社会民众的道德水平。

#### 1. 官德影响民德

中国自古就有“以吏为师”的传统。早在西周时期，就有“学在官府”，政府官员是学校当然的老师；秦朝实施“以吏为师”、“以法为教”政策，把政教合一、官师一体的体制推向极端；汉唐以来，历代统治阶级都注重任用德才兼备的人做老师，这些人都具备双重身份，一方面是学校的老师，另一方面是政府官员。“吏者，师也”、“师者，父也”的伦理表明，中国古代社会是以官吏作为道德楷模的。因为在人治社会，不是以法治国，而是以德治国，在没有法律和制度的有效制约下，政治的清明与否全系于官吏的品德、操守。清正廉明、道德高尚者能够领袖群伦、垂范社会，促进社会风气好转。相反，如果官德败坏，必将导致吏

治腐败，并直接诱发、刺激社会风气和公共道德的败坏。应该看到，在一个以德治国的国度里，政治的权威与道德的权威是合一的，吏治腐败的直接后果之一便是道德权威的失落，政治的腐败就是道德的腐败。

孔子强调作为国家和社会事务管理者的官员的道德示范作用。他说：“君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。”（《论语·颜渊》）意思是说，官员的德行好比风，老百姓的德行好比草。风向哪边吹，草就向哪边倒。汉代学者郑玄在《周礼》注中说：“风，言贤圣治道之遗化也。”意思是，前昔圣贤在位时以身作则，感化了人们的心灵，让无数人获得新生；如今他们虽已离去，但他们铸就的一些良好风气一直传到了现在。孔子希望掌握权力的人应当重视德政，爱好礼义，清正廉洁，极少贪利之心。

贾谊总结了秦朝灭亡的教训，特别强调吏治治理对于国家治乱的重要性，强调君明官善对于民善的影响。他在《新书·大政下》指出“有不能治民之吏，而无不可治之民。故君明而吏贤矣，吏贤而民治矣”、“民之治乱在于吏，国之安危在于政，故是以明君之于政也，慎之，于吏也，选之，然后国兴也。故君能为善，则吏必能为善矣。吏能为善，则民必能为善矣。故民之不善也，失之者吏也；故民之善者，吏之功也。故吏之不善也，失之者君也；故吏之善者，君之功也。是故君明而吏贤，吏贤而民治矣”。说的就是这个道理。

如果统治者官德败坏，老百姓则“虽令不从”，还会对社会的道德风尚产生不良影响。孟子说：“是以惟仁者宜在高位。不仁而在高位，是播其恶于众也。”（《孟子·离娄上》）意思是说，只有仁人应处于统治地位；不仁的人处于统治地位，就会把他的罪恶传播给广大的群众。

官德影响民德，世界上的其他国家也是如此。早在两百多年前的法国哲学家路易斯·博洛尔就指出：“在一个国家里，政府的品质总是影响并成为该民族性格品质的模型。一个无法无天、胡作非为的政府会在社会上传播暴戾恣肆的习气；一个残暴邪恶的政府会使人民变得残暴邪恶；腐败的人民代表必然会造成腐败的选民；可被收买的行政机关必然染上贪污腐化风气；恶劣政府造成的后果是人民

道德水平的普遍降低。只有当人民受到良好的管理时，他们才会在道德水平上不断地迈上新的台阶。由当政者树立的良好榜样会促进社会的廉洁诚实和政治公道，一个公道的政府会激发人们的正义感，一个玩弄虚假欺诈的政府必然会使社会流行阳奉阴违的两面派伪善习气。如果一个政府是高压和专横的，它就会使整个国家谨小慎微、了无生机、互相猜忌和奴性十足。”<sup>①</sup>

实践证明，“上行则下效”，“上有克让之风，下有不争之俗”，“上清而无欲，则下正而民朴”，“上重义则义克利，上重利则利克义”，“大臣不廉，小臣必污；小臣不廉，风俗必败”。从历史上看，好的民风无不得益于好的官风，而坏的官风也必然产生坏的民风。“文景之治”、“贞观之治”，以及所谓的“康乾盛世”，是公认的封建社会经济发展较为充分的时期，也是社会风气较好的时期。由此可见，作为管理国家和社会事务的官员的道德修养，对于形成一个社会良好的社会风尚而言是至关重要的。

官德之所以能影响民德、民风，是因为官风处于社会风气形成和发展的主导地位，对民德、民风有着重要的导向和示范作用。因为，官吏、行政人员无论在人数上是多么少的一部分，但却直接掌握权力，处在一种直接支配社会资源配置状况的位置上，其道德行为和道德风貌不仅为社会大众所关注，而且直接对社会大众起示范效应和导向功能，影响着民德和民风。单纯的民风的产生和发展，会受到相应的政府行为的赞许和限制，而官德一经形成，则往往会被当做一种正统的力量直接带动民风。好的官德会带来好的民风，促成好的社会风气的形成；而坏的官风也会带出坏的民风，从而导致整个社会风气的恶化。所以，社会风气的净化和好转，治理官风是根本、是关键，抓住了官风的整治，也就抓住了治理社会风气矛盾的主要方面。

作为掌握民众生杀予夺大权的官员，理应是道德的楷模，官员的官德理应比一般群众的道德水准更高。儒家思想特别强调为官者对道德的身体力行，强调以

---

<sup>①</sup> [法]路易斯·博洛尔：《政治的罪恶》，改革出版社，1999年1月版，第284页。

自己的榜样和模范作用来影响广大老百姓，从而把道德推及众人。《孔子家语·王言解》中讲：“上者，民之表也。表正，则何物不正。”《孔子家语·入官》指出：“欲政之速行也，莫善乎以身先之；欲民之速服也，莫善乎以道御之。”这里的“以身先之”乃指执政者的示范作用，身教胜于言教；这里的“以道御之”乃指执政者以正确的思想、方法去带好队伍，做到上下一心、行动一致。“以身先之”的前提是执政者“其身正”，身正乃自我修养的结果，即治身。三国时诸葛亮的《便宜十六策·纳言》，用一个形象的比喻说明了官员阶层表率作用的重要：“屋漏在下，止之在上；上漏不止，下不可居。”意思是说，地位在上的人如果能够做到端端正正，其手下的人一定会恭谨敬畏并有所约束，说明官员阶层必须要为下层做出表率。为官者只有具备高尚的道德品质和身体力行的先锋模范行为，才能使人信服，才能享有更高的威望，才能更好地执政治国。

## 2. 以德教化民众

用道德教化民众，是中国历史久远的一种治国观念和统治方法。以德化民作为维护有尊卑贵贱之分的社会秩序、进行社会宏观管理的一种有效手段，备受历代统治者及思想家的推崇。孔子说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）此话旨在以德化民、以德治民。孟子也强调教育在社会政治中的地位，明确提出“善政”不如“善教”的教育观点，他说“善政不如善教之得民也。善政民畏之，善教民爱之；善政得民财，善教得民心”（《孟子·尽心下》）。董仲舒曾向汉武帝建议“古者修教训之官，务以德善化民”（《汉书》卷五十六），强调官德化民、安民的作用。唐代的孔颖达从儒家传统的政治观出发，充分肯定了教育在营造社会良好道德风尚中的重要作用，认为“欲教化其民，成其美俗，非学不可”。王夫之说“无德于民，不足以兴”（《读通鉴论》卷三十），也从反面说明了这一道理。可见，中国古代统治者都把教化作为其政治的辅弼。

古人所说的“教”并不局限于学校教育，而且可指人格境界高的人对他人的影响，更多的时候是“教化”的意思。“教”的核心就是学文约礼，即施行礼教

和德教，也就是孟子所说的“教以人伦”和“申之孝悌之义”。《孝经》提到“教之化民”，大意是认为古代圣贤能够以身作则来感化他人，收到了人与人心心相应、和睦相处的功效。“教”在古代不仅是教育，还是一种社会管理，是以德化民的重要环节。

古代儒家认为，统治者只有把政教兼于一身，完成政教两个方面的任务，才是一个合格的统治者。“天降下民，作之君，作之师。”（《尚书·泰誓》）这里所谓的“君”，指的是君王，是统治者；所谓的“师”，指的是“导师”，是社会的教育者和道德的引领者。二者融为一体，不可分割。这在中国是一种古老而又深入的观念，后世的“英俊”不仅在道义上自觉地教民礼义，而且在责任上也有这种义务，因为为官一方，即是“为民父母”，理应“使天下回心而乡道”。汉代酷吏严延年母亲对延年的一番呵斥，就很能说明问题：“幸得备郡守，专治千里，不闻仁爱教化，有以全安愚民。顾乘刑罚，多刑杀人，欲以立威，岂为民父母意哉？”（《汉书·严延年传》）严母这席话也表明，“为民父母”应有“仁爱教化”，这在古代已是妇孺皆知。

《诗·周南·关雎序》就有“美教化，移风俗”的论述。也就是说，早在西周时期，中国就形成了政教同化的思想，产生了“学在官府”、“以教育德”的局面。西周之时，政教不分，官守与师儒合一，居官之人即教育之人。居官教民、实施教化的最初形式是由天子自己利用口授、颁旨等方式进行，后来随着统治范围的扩大和程度的深化，演变为由天子的命官来实施，“官之掌教者如大司氏、大司徒、师氏、保氏、太师、大胥、乡师、州长、党正、族师之属，固当时之官吏”（《礼记·周官》）。西周实施教化的途径，首要的是官府办学。西周学校特别重视道德教化，学校教育以“明人伦”为核心内容，涉及德、行、艺、仪四个方面。西周实施教化管理的另一途径就是提倡“彝教”。所谓“彝教”，就是对庶民进行德行规范教育，化民成俗。《尚书》中周公的不少文“诰”，就是专门用以训俗的。周公训俗，其目的是要庶民按照礼仪规范行事。周公关于“民之秉彝”的主要内容有三个方面的：一是重孝，把孝作为“经国家，定社稷，序民人，利后嗣”



(《左传·隐公十一年》)的重要内容;二是重义,“贵贵尊尊,义之大者也”(《礼记·丧服·四制》),“义”的提出把传统的血缘伦理关系上升到了阶级的伦理关系;三是重民风、化民俗,周公认为“夫政不简易,民不有近;平易近民,民必归之”,“礼之行于上,化而为风;民行之于下,变而为俗”(《史记·周鲁公世家》)。这种采风问俗、治国化民的社会教化,一直被贤明的统治者认为是治国平天下的良策而效法。

儒家主张教育民众的方法应该多样化。孟子说“教亦多术矣”,他把教育的方法概括为五条:“有如时雨化之者,有成德者,有达财者,有答问者,有私淑艾者。此五者,君子之所以教也。”(《孟子·尽心上》)五条中,有潜移默化的,有因人而异的,有答疑解惑的,也有启发自学的。方法得当与否,直接关系施教效果的好坏。教者要注意方法,学者也要讲究方法,二者互相配合,才能把“申之以孝悌之义”的教化工作搞好。董仲舒认为教化一旦转化为民俗与民风,就会成为一种习惯力量,长期制约人们的思想行为。社会教化是长治久安之策,对此,董仲舒提出四要:一要统治者以身示范;二要官吏承流宣化即进行训俗活动;三要以学校为基地;四要建立一套礼乐制度,“节民以礼”、“乐成其德”。中国古代统治阶级思想道德教育中,化民成俗的多种多样的方法使封建礼教在家族民俗中、在家教家风中世代相袭。

由以上可见,官德对民德的影响主要有两个特点。

第一,内容上注重教之以德。孟子认为,“以善养人,然后能服天下。”可见,育德的目的就是安邦治国。孟子认为,民众的基本生活问题解决好以后,就要进行道德教育;如果不进行道德教育,他们虽然吃饱了、穿暖了、住得安逸了,但仍然与禽兽差不多,仍然不利于管理、不利于治国。因此,官府和官吏不仅要养民以粮,还要育民以德,从两个不同层面加泽于民。

教育的内容主要是“明人伦”。“人伦”就是后来常说的“五伦”,即“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”。“父子有亲”,是讲为人之子,就要孝顺父母、侍奉父母。孝顺和侍奉是最重要的。孟子说“亲亲,仁也”;

“仁之实，事亲也”；“事亲，事之本也”。孟子认为，不能让父母得到欢心，不可以做人；不能顺从父母的旨意，不能做儿子。舜竭尽一切心力来侍奉父母，结果他父亲高兴了；他父亲高兴了，天下的风俗因此转移；他父亲高兴了，天下的父子伦常也因此确定了，这就叫做大孝。孟子把“孝”提到了最高的地位，目的是想通过“孝”来保证家庭的和谐，然后推而广之，保证社会的和谐；整个社会和谐了，国家也就治好了。当然，父亲也要用正道正理教育好自己的孩子，引导他们成为道德完善的人，不要动辄打骂、训斥，打骂、训斥不但效果不好，还伤感情。“君臣有义”的“义”，不是愚忠，不是唯唯诺诺、盲目听命，而是“君子视臣如手足，则臣视君如腹心；君子视臣如犬马，则臣视君如国人；君子视臣如土芥，则臣视君如寇讎”。孟子强调的是君臣互相尊重、互相制约、携手共事的关系。如是，则“义”就在其中了。“夫妇有别”的“别”，是指男女身份地位有别，各守其责，并无尊卑贵贱差等的意思，后来有一种“男主外，女主内”的说法，恐怕也源于此。在父权制的时代，孟子讲“夫妇有别”，对维护家庭和谐、保证社会稳定也是有一定作用的。“长幼有序”，既含有年长者与年幼者之间的关系，也含有兄弟之间关系，主要还是讲兄弟之间的关系，强调弟弟要尊重和服从兄长，也就是要“悌”。孟子将此看得很重，认为“敬长，义也”，“义之实，从兄是也”。“朋友有信”，是指朋友之间要诚实、守信用，不要虚伪，不要失言，不要口是心非，不要言行不一。朋友连着朋友，互相都讲信用，整个社会也就诚实无欺了，所以交朋友要“不挟长，不挟贵，不挟兄，悌而友。友也者，友其德也”。以上五条，如果单独看，都可以找出一些毛病，找到一些偏颇，但是这些内容在儒学里又有一个代表性的说法，即“尧舜之道，孝悌而已矣”。可见“孝悌”是“五伦”中的核心内容，也是“仁义”的具体体现。提倡“仁义”的根本目的，是要塑造能建立和维护一个良好的社会秩序及所需要的理想人格——“君子”。君子的理想人格，应当是“知、仁、勇”的统一，因为“智者不惑、仁者不忧、勇者不惧”（《论语·子罕》），“智、仁、勇三者，天下之达德也”（《礼记·中庸》）。

第二，方法上注重言传身教。中国传统道德教育对教育者有一种一以贯之的

要求，就是“言教”与“身教”一致。孔子说：“其身正，不令而行，其身不正，虽令不从。”（《论语·子路》）孟子说：“教者必以正。”（《孟子·离娄上》）这都是强调道德的倡导者应当以身垂范、以身作则、为人师表，才能使民众和学生心悦诚服。这是道德教育基本而重要的要求。道德的倡导者如果言行不一，对人是一套，对己又是一套，不仅不能使人信服，而且必然使道德虚伪之风流行，导致社会风气败坏、道德纲纪动摇，使道德教育徒有形式、走向反面。

古代开明的统治者和思想家，都希望通过正身、正己，发挥道德的感化作用。孟子说：“一正君而国定矣。”（《孟子·离娄上》），荀子强调“君子以德，小人以力；力者德之役也”（《荀子·富国》），认为以德为政“天下之通义也”（《荀子·仲尼》）。荀子非常推崇君子的政治表率作用，认为君子在国家中的意义有时比土地、百姓、道和法更为重要，即所谓“君子者也，道法之总要也，不可少顷旷也”（《荀子·致士》）、“天地者，生之始也；礼义者，治之始也；君子者，礼义之始也……故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子，夫是之谓至乱”（《荀子·王制》）。在荀子看来，统治者是否具有优良的道德，是政治清明与否的关键因素之一，只要人们还存在着对优良社会生活的追求，当政者就应该自觉塑造自己的优良道德品质。这就是所谓的“君者，民之原也，原清则流清，原浊则流浊”（《荀子·君道》）。很显然，荀子强调君臣治世，均以道德感化为基本取向，否则“天下去之”。古代德治理论把统治者，尤其是把作为最高统治者的君王自身的道德完善和道德感化作为施教育民和实现其政治统治的关键。

除朝廷外，地方官也扮演了道德教化的重要角色。古代中国实行精英治理，官员大都是社会上的杰出者，故而他们不仅是权力的象征，也是知识与品德的表率，自然也就肩负了教育民众的责任。汉儒董仲舒的“宣化”之说，可谓真切地揭示了古代官员的道德教化义务：“臣愿陛下兴太学，置明师，以养天下之士，数考问以尽其材，则英俊宜可得矣。今之郡守、县令，民之师帅所使承流而宣化也。故师帅不贤，则主德不宣，恩泽不流。”（《汉书·董仲舒传》）贾谊则认为，

移风易俗并非是“俗吏”所能为的，而是英俊之士才可担当的重任，所谓“夫移风易俗，使天下回心而乡道，类非俗吏之所能为也”（《汉书·贾谊传》）。文意虽不无恃才傲物之嫌，但以教化天下为官员大任的态度还是十分明了的。

汉代地方的郡守权力很大，史称“重于诸侯”。汉代的郡守尤为重视“教化”。比如，东汉李膺，“出补蜀郡太守，修庠序，设条教，明法令，恩威并行，蜀之珍玩不入于门，益州纪其政化”（《后汉书·李膺传》）。又如，韩延寿为官，“上礼义，好古教化。所至必聘其贤士，以礼待用，广谋议，纳谏争，举行丧让财，表孝悌有行，修治学官，春秋乡射，陈钟鼓管弦，盛升降揖让，及都试讲武”（《汉书》第76卷）。韩延寿任颍川太守时，就厉行“教化”。原来当时颍川一带，民风剽悍，小有利害，即冤冤相报，衍为冲突，化为仇敌。韩延寿欲改变这种凶暴的民风，就特别推行“敬让”之道，想让老百姓学会礼让，但又担心他们不听。于是，他想办法将当地数十位德高望重的长者请来，设宴款待、亲自作陪、执礼相敬，还向他们请教当地的风土人情、人民的疾苦，并乘机向诸老宣讲和睦亲爱的好处，以及消除仇恨的方法。诸老都以为很好，方法也可行，“因与议定嫁娶丧祭仪品，略依古礼，不得过法。延寿于是令文学校官诸生，皮弁执俎豆，为吏民行丧嫁娶礼，百姓遵用其教”（《汉书》第76卷）。由于延寿的努力，颍川的风俗为之一变。道德教化之力，由此可见一斑。

后世的“吏治”也十分注重道德教化，王阳明堪称典型。王阳明为明代著名哲学家，也是一代心学大师，从其文集中可见，他在江西为官时，十分留意社会的道德教化。他专门写有《兴举社学牌》，要求家长教育好子弟，“务在隆师重道，毋得因仍旧染，习为偷薄，自取愆咎”（《王阳明全集》第16卷）。对于民风民俗，王阳明也非常注意予以整饬，以期人们“朝夕聚合，考德问业”。在《十家牌法告谕各府父老子弟》一文中，他就指出：我奉命在此任职，宗旨是“惟欲剪除盗贼，安养小民”（《王阳明全集》第16卷）。另外，他在此文中还表现得苦口婆心：“告谕父老子弟，今兵荒之余，困苦良甚，其各休养生息，相勉于善，父慈子孝，兄友弟恭，夫和妇从，长惠幼顺，勤俭以守家业，谦和以处乡里……故吾言恳于

此，吾愧无德政，而徒以言教，父老其勉听吾言，各训戒其子弟。”（《王阳明全集》第16卷）文中的语气之恳切而近于祈求，可见王阳明对乡里教化的倾心；而内中“德政”，则表明移风易俗的教化是古代官吏为政的一种理想性的追求。

儒家伦理观在中国古代社会始终居于支配地位，因而道德教化在治国理政中的作用也就被无限拔高了。无论是董仲舒提出的“刑者德之辅”，还是唐代律家倡导的“德礼为政教之本，刑罚为政教之用”，或者康熙帝提出的“以德化民，以刑弼教”，其主旨无不在强调道德教化在综合治理中的主导地位。统治者意图通过突出道德教化来唤醒官员的良知和责任感，从而远恶近善、不去违法，达到防患于未然的目的。尽管这一目的在中国古代的政治实践中远未达到，但强调道德教化这一手段对治理贪官、反对腐败所起的作用还是应该肯定的，其中有些东西对今天仍不失借鉴意义。



## 第六章

# 古代官德评价

我国古代官德文化，体现和凝聚了中华民族丰富的人生智慧和治国经验，是古代政治统治和社会治理的一份宝贵遗产，是我国古代优秀传统文化之一。虽然摆脱不了历史局限性，但作为从政者的道德规范、行为准则和理想境界，古代官德文化仍然闪耀着历史的光辉，仍然有其魅力或影响力，经过批判地继承、利用和借鉴，可以增强当代官员道德教育的民族传统文化底蕴，促进今天干部队伍的道德建设。

### 一、古代官德的积极性

我国古代官德文化在几千年的政治实践中发挥着稳固统治、约束官吏从政行为的重大作用，也是中国古代文明得以延续的重要政治文化因素。纵观我国古代的官德伦理，虽然受当时社会制度的局限，并未能从根本上阻止官僚队伍的腐化堕落和挽救整个封建王朝覆灭的命运，但确实在历史上起到了积极的作用，造就

了一批清正廉洁、勤政务实、执法如山的官吏，从而带来了某一时期的政治清明和社会进步。他们在长期参与管理国家的过程中，积累了许多宝贵的治政理念和经验。从《周易》的“自强不息、厚德载物”的主张和《礼记·大学》的“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的八条目，孔子的“其身正，不令而行。其身不正，虽令不从”等以身作则、率先垂范的思想，到范仲淹的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”和顾炎武的“天下兴亡，匹夫有责”，处处洋溢着古代士大夫以天下为己任的情怀，积累了丰富的治国经验、治政智慧、道德理念及对人为官的人生感悟，其中不少是超越时代限制的真理认识，在今天仍有积极意义。探寻古代官德思想的优秀传统，挖掘其精华，做好适应现代价值的转化工作，是学习、研究和发扬古代优秀官德的意义所在。

### 1. 正己修身的道德自律

我国古代德治思想，不仅重视外在的权力控制和权力制约，也十分重视道德意识或良知良能的内部控制，用以家族血缘为基础的人伦道德扩展形成的“德”（中心内容是仁、义、礼、智、信等），来规范约束政治活动中的主体，并以道德作为治理国家的基本手段和方法，希冀建成一个人们普遍遵守道德规范的理想社会。无论天子，还是庶民，其行为都是由内在的道德意识引导的。为善为恶并不决定于他人或外部因素，而是决定于他自己的选择。儒家思想认为，“为仁由己”，因而他们特别强调道德的修养和教育。

孔子是最早提出修身思想的人，他在阐述其学说时常用“修德”、“克己”、“正身”、“修己”等概念，其中“修己”最与修养概念相接近。“修己”就是修养自己，即是按照礼的规范来约束自己。孔子认为只有人人都做到修己节欲，整个社会才安居乐业。毫无疑问，孔子的修养思想，对后来修养思想的发展起到了“开其先河”的作用。在修养思想及其概念的演变过程中，孟子是一个关键性的人物。他承上启下，既继承了孔子的修己、正身、克己等思想，又将这些思想加以发扬光大，提出了新的思想和概念，最重要的是提出了“修身”和“养性”的思想。“修身”加“养性”，就是后来出现的修养概念的本意。荀子也是对中国古代的修

养思想做出突出贡献的大思想家，他的言论集《荀子》一书中专有“修身”一章，还有许多章节都提到了“修身”，系统阐发了对修养美德的看法。

在中国传统的德治思想中，强调修身为理家、治国各种事务之首要任务。政治的起点是从修身开始的，修身就是修自己，然后齐家，把家治好，然后再治国，治国以后是平天下，就是从个人内心一直到天下。修身是从政的必备前提，齐家是治国在实践上的演练。儒家思想特别重视统治者的个人修养，认为修养的目的有二：一是要以圣贤之人为榜样，通过修身养性、完善自身，养成理想人格，即所谓“内圣”；二是应该胸怀天下、敢于出仕，通过修养达到治国平天下，即儒家之所谓的“外王”。儒家认为，“修身”是齐家、治国、平天下的前提和基础，也是儒家强调“修身”的根本目的。为了使国家兴旺发达、国泰民安，儒家呼吁，“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”。一个人如果不重视“修身”，也就根本不可能去齐家、治国、平天下。所以，要想治理好国家，就必须强调“修身”的重要性。今天，人们对“齐家、治国、平天下”的理解与古人有根本区别，但从个人发展来说，想对国家和社会有作为、有贡献，必须以修身为根本、为起点；从国家社会发展来说，各个社会成员素质的提高是国家强盛、社会稳定和发展的基础，这个道理仍然是不错的。

古代官德思想特别强调为官者的率先垂范作用。儒家特别强调为官者在实际行动中对道德的身体力行，以自己的榜样和模范作用来影响广大老百姓，从而把道德推及众人。《孔子家语·王言解》中讲：“上者，民之表也。表正，则何物不正。”清康熙皇帝《示江南浙江守土诸臣》诗：“为上能自爱，群属必畏钳。”意思都是说，地位在上的人如果能够做到端端正正，其手下的人一定会恭谨敬畏并有所约束，说明上层必须要为下层做出表率。一个官员的影响力的大小，不在于其权力的大小、官位的高低，而在于其非权力性影响力，在于其道德人格的力量。官员只有高尚的道德品质和身体力行的先锋模范行为，才能使人信服，才能享有更高的威望，才能更好地执政治国。对今天来说，就是领导干部要率先垂范，为群众做好表率。



古代官德思想十分重视对道德的践履，注重道德理论和道德实践、道德认识和道德行为的统一。儒家提出了许多关于修养的方法。一是内省自讼、反求诸己。即在修身过程中，要不断地对自己的言行进行自我反省，以检查自己是否符合一定的规范要求。二是清心寡欲、主敬穷理。要进入圣人境地，成为“仁人”君子，重要的途径是主敬、穷理。三是慎独。慎独自律就是要自觉约束自己，人前人后、有无监督都不为缺德不义之事。四是“学”与“思”的结合。“学”就是要博学多识，“学”的目的在于“学以致其道”，所谓“博学而日参省乎己，则知明而行无过矣”。“学”必须与“思”相统一，“学而不思则罔，思而不学则殆”。“思”就是要常反省，“吾日三省吾身”，“见贤思齐焉，见不贤而内自省也”。五是身体力行、知行统一。修身要落实在行动上，“君子耻其言，而过其行”，只有“躬行践履”、“习行”，在道德实践中择善从之，才能使修身真正成为自觉活动，不然只能流于空洞的说教。这些修身方法都注重道德主体的能动作用，注重对道德主体自身的省察克制，注重知行合一，对人们道德品质的提升具有积极的意义。

## 2. 重义轻利的价值取向

何谓义？何谓利？义者，“事之所宜也”，是古代社会的伦理规范和道德原则。利者，“人之用曰利”，后世多指物质利益。一般来说，传统伦理道德中所说的“义”，主要是指整体利益的原则，“利”则主要是指个人的私利。如何看待二者的关系，便形成义利观。

在义和利面前，中国传统思想历来主张“重义轻利”、“见利思义”，认为道德的价值高于物质利益，人的精神需要比物质需要更重要。“重义轻利”的道德价值取向，是“以义为重”，“先义后利”，反对“先利后义”或“见利忘义”，主张个人的小利益服从整体和全局的大利益。这种义利观在古代社会中一直是协调人与人之间、个人与群体之间关系的行为准则，在历史上曾经起过进步作用。

中华传统道德文化中的“重义轻利”的价值取向，并不是一味重义而不言利、否定利，而是先肯定了利的客观存在和合理性。孔子说：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”

(《论语·里仁》)这句话的第一层意思是说“富与贵是人之所欲也”，“贫与贱是人之所恶也”，欲富贵、恶贫贱，是人们共有的特性。他说“邦有道，贫且贱焉，耻也”，而要“因民之利而利之”，认为君主在主持国政时应把解决人民的物质生活放在首位。荀子也肯定了利的客观存在性，指出“义与利者，人之所两有也。虽尧舜不能去民之利，虽桀纣不能去民之好义”(《荀子·大略》)。

董仲舒也肯定了义与利相互依存的关系：“天之生人也，使人生义与利。利以养其体，义也养其心。心不得义不能乐，体不得利不能安。”(《春秋繁露·身之养重于义》)就是说，利是养身体所必需的，人需要利也是与生俱来的本性，是正当的。司马迁在《史记·货殖列传》中也有这样的表述：“故曰：‘仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱’，礼生于有而废于无。故君子富，好行其德；小人富，以适其力……”王夫之也说“出利入害，人用不生”，指出人离开物质利益就要陷入危害境地，就不能充分发挥人的作用。可见，在儒家义利观中，讲利与否并不是最重要的问题，义与利的关系，即二者孰轻孰重，才是义利观的核心所在。

中国传统道德文化在肯定人们追求利欲合理性的同时，主张见利思义、重义轻利。孔子强调义对利的统率作用，即谋利必须符合道义的要求，应当“见利思义”，所以孔子说“不义而富且贵，于我如浮云”，提倡通过正当的合乎道德的途径和手段去谋求利益。朱熹指出，“利是从义里面生出来，凡事处置得合宜，利便随之，所以‘利者义之和’盖是义便兼得利”(《朱子语类》卷68)。可见儒家主张的是见利思义、以义导利，强调人的主体利益意向要与道德的价值取向一致，求富贵、去贫贱都应以为义为准绳，以义导利、以义去恶，否则将适得其反。董仲舒要求以义导利：“圣人之制民，使之有欲不得过节；使之敦朴不得无欲。无欲有欲，各得以足，而君道得矣。”说的正是通过义的引导调节，达到义利兼得，而这正是儒家的理想境界。他又说：“义之养生人，大于利而厚于财也。”(《春秋繁露·身之养重于义》)意思是说“义对于人的生存修养而言，比欲利和财富更重要。”儒家思想虽然肯定人们追求物质利益的合理性，但并不把这种追求看做绝对的、无条件的，而是要求任何谋取物质利益的行为都必须置于“义”的前提

之下，并严格遵循这一原则，一切不合乎“义”的“利”则是绝对不允许的。

当义利不能两全之时，则要先义后利、舍利取义，甚至舍生取义。在义与利发生矛盾时，孔子提出“君子义以为上”，否则“放于利而行，多怨”。在儒家看来，义与利不是独立的关系，而是一种价值选择关系。孟子关于鱼和熊掌的比喻就很能说明这种价值选择：“生我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。”在此，孟子极大地强调了义的重要性，为了义，生命都可以舍去，更不用说一己之私利了。人生因行义而可贵，也可为义舍去生命，是对孟子“舍生取义”精神的继承和发扬，将义的重要性提到生死的高度。董仲舒提出“正其义不谋其利，明其道不计其功”，要求人们超越功利，保持道义和人格上的完满。朱熹极力宣扬“不谋利，不计功”的思想，在义与利的选择上强调“必以仁义为先，而不以功利为急”，利永远在义后，选择义，淡化对物欲的追求，取得道德上的满足感。王夫之也认为“生以载义，生可贵；义以立生，生可舍”（《尚书引义》卷五《大诰》）。义是抽象的，又是具体的，渗透在儒者的日常生活、人生追求与选择中。儒家思想中，义占据着举重若轻的地位，对利的追求与获取，不仅要受义的制约，必要的时候因义而要放弃利，这就是儒家重义轻利的价值取向。

对义和利的选择实际集中体现了对个人与他人、个人与社会关系的态度和处理方式，这些观点对处理当前复杂的利益关系仍具有重要的现实指导意义。现代社会的人们自是不安于“一箪食，一斗羹”的境况，求富是人的本能欲望，贫穷也不是社会主义，关键在于如何去求。取儒家义利观的精华就是：以义去求。在求利的同时，以义为准绳，不损害他人和社会利益，就会为社会的利益做各种事。这种人生理想鼓励人们超越功利境界，追求完善的道德人格。提倡“先义后利”和反对“见利忘义”的道德价值取向，不仅为中华民族的长期发展提供了精神动力和诚信氛围，而且对提高我国现实的道德水平也有积极作用。

### 3. 民贵君轻的民本观念

民本思想或曰民本主义，在中国源远流长，是中华优秀传统文化宝库中重要的思想资源。民本观念是相对于君本、官本而言的，其原意是指中国古代的明君、

贤臣为维护和巩固其统治而提出的一种统治观，其基本思想主要表现为重民、贵民、安民、恤民、爱民等。

“民本”概念源自《尚书·五子之歌》：“民可近，不可下。民惟邦本，本固邦宁。”夏朝的始祖是大禹。大禹曾留下遗训：人民只可亲近，不可轻视；只有人民才是国家的根基，根基牢固了，国家才安宁。可见，“民本”的完整说法是“民惟邦本”，它是作为一种政治理念被提出来的。

民众是被统治的对象，民众是官吏管理的对象，但同时正是由于民众的存在，即统治阶级与被统治阶级的同构，才有历朝历代的存在。可以说，民众是每一个王朝存在发展的基础。我国古代思想家和统治者对民众在政治中的作用的也是比较深刻的。

早在先秦的商周时期，统治集团中一些比较开明的政论家，就已经认识到民众的重要性。他们认为民情代表天意、神意，统治者要认真对待；提出要尊重人民，统治才能长久的思想；认识到民心即天心，民意即天命，民情即天意。《尚书·泰誓》说：“天视自我民视，天听自我民听。”“民之所欲，天必从之。”这就是说，统治者只要对民负责就是对天负责，顺乎民心就是顺从天意。周公汲取商纣“自绝于天，结怨于民”（《尚书·泰誓》）的灭亡教训，宣扬“以德配天”和“敬德保民”的思想，提出“天命靡常”的观念。这开启了春秋战国时期民本思想的先河。

孔子创立儒学后，修正了西周以来的“敬德保民”思想，提出了惠民、富民、安民的政治主张。孔子主张“仁爱”，要求统治者爱老百姓，强调要“节用而爱人，使民以时”，“宽则得众，惠则足以使人”，“其养民也惠”，“百姓足，君孰与不足百姓不足，君孰与足？”<sup>①</sup>这些充斥于《论语》中的教诲，都是孔子反对残暴苛政，主张惠民、养民的政治倾向的具体写照。发展到孟子时的“民为贵，社稷次之，君为轻”仁政思想，告诫统治者“爱民”、“利民”，轻刑薄赋，听政于

---

<sup>①</sup> 见《论语·学而》、《论语·阳货》、《论语·公冶长》、《论语·颜渊》。

民，与民同乐，置民于君之上，将民本主义的价值理想发挥到了极致。荀子则从“民贵”的观念出发，进一步提出“爱民”的主张，强调“君者”应当善待人民，“君人者爱民而安”。这无疑是对孔孟的“爱人”、“民贵君轻”等思想的继承与发扬，标志着民本思想至此真正形成。

秦汉以后，历代的统治者都强调爱民、重民、惠民、利民等，两千多年封建社会并没有把民本思想排除在官方意识之外，不仅一些儒学思想家、政论家经常宣扬民本思想，不少皇帝也公开承认“民惟邦本，本固邦宁”的理念。这是因为，稍微明智一些的封建统治者，都深知人民在国家经济生活和政治生活中有着重要的地位和作用，因而都要把自己扮演成民众的保护者。如果他们公开否定民本思想，就等于抛弃自己的子民，也就会毁坏统治的合法地位。尽管专制主义皇权对民众可以予取予求，进行残酷剥削和压迫，但是一旦民众奋起反抗，任何煊赫的王朝都可能土崩瓦解。中国历史上农民战争的次数之多和规模之大，足以使每个封建统治者引为警戒。唐朝李世民汲取隋朝速亡的教训，感悟到“水可载舟亦可覆舟”的道理，并付诸政治实践，开创了著名的“贞观之治”。唐太宗曾经对大臣说：“为君之道，必须先存百姓，若损百姓以奉其身，犹割股以啖腹，腹饱而身毙。”（《贞观政要·君道》）他又说：“可爱非君，可畏非民。天子者，有道则人推而为主，无道则人弃而不用，诚可畏也。”（《贞观政要·政体》）封建统治者把民众视为邦国之本，把自己和民众的关系比喻为舟和水的关系，希望民众能够安居乐业。统治阶级和被统治阶级之间能够和睦相处，这并不是是一种虚伪的道德说教，而是基于期望封建国家长治久安的政治需要。唐太宗的民本思想，正是反映在他对君民关系的这种认识上，并把它作为治理国家的指导思想。

明末清初，随着激烈的阶级斗争和新的生产关系因素的产生，加上历代政治家和思想家不断丰富和发展民本思想，古代民本思想得到极大发挥，表现为以黄宗羲、顾炎武、王夫之为代表的进步思想家对君主专制独裁进行了深刻的揭露和批判。黄宗羲指责君主制度是“天下之大害”，反对君主把天下当做私产，提出“天下为主，君为客”，君的责任就在于“以天下万民为事”。顾炎武主张，“利不

在官而在民”，认为民利比官利更重要。这种社会政治思想是进步的，可以看做早期民主思想的启蒙。

民本思想在中国历史悠久，历代统治者都对入仕前的学子和从政后的官吏不断灌输民为邦本的思想。为官者要想治理好国家、发展社会，就必须树立“以民为本”的思想，有爱民之心，做到爱民如子。古人十分强调出仕的目的，那就是为民，正所谓“古之为政，爱人为大”（《礼记·哀公问》）。

从本质上看，统治者遵循民本思想的根本目的是欲通过整合“民意”，以维护、巩固和强化特定的统治秩序和社会秩序，进而谋求特定的阶级利益和实现特定的政治目标。姑且不论民本论者的目的是出自为民之本心，还是出自为君之本心，但在客观上却达到了利民、惠民的目的。以德治国的目的离不开君主和朝廷，但君主和朝廷的安稳要依赖于民的支持，民心稳则朝廷稳、君位固。为民做主、做民之父母官，更形象地说明了民在官吏为政过程中的重要性。纵观中国历史上的兴盛之朝，无一不是民众丰衣足食而安居乐业的。

民本思想是中国历史上一种影响深远的政治理想，经几千年的发展流变，已经无孔不入地渗透到了中国传统文化的各个层面，深刻地积淀在民族文化心理结构之中。尽管历史上以民为本的思想并未普遍化为封建官吏的德性和实践理性，也未得到彻底的落实，但不能因此就否定它的合理性和进步性。民本思想揭示了深刻的执政规律，并发挥了客观的历史作用；民本思想顺应了民意、约束了专制权力，维护了社会秩序、保持了国家稳定，加强了文化认同、巩固了民族团结，促进了国家统一。今天，爱民、利民仍不失为行政道德的优秀传统，仍有重大的现实意义。

#### 4. 以德为先的人才思想

古代社会在人才的要求上，始终强调“德才兼备”的标准。在德和才两个方面的素质中，尤其强调“德”的重要性，“德才兼备，以德为本”是古代社会始终坚持的人才标准。国家所有官员及一切行政人员的遴选和任命，不论通过何种方式进行，所选出或任命的官员，都必须是一个道德高尚或至少是一个有道德的

人。

据《史记》记载，早在商周时期，一些明君、贤相就很重视德。商汤曾谴责“桀不务德”；周公曾力主“唯听用德”。春秋的子产、孔子更主张修德政，强调“为政必以德”。儒家经典《大学》，开宗明义地指出“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”，主张为官者只有个人的灵魂得到净化、情操得到陶冶后，才能治理好国家。因此，“一切皆以修身为本”。也就是说，一切的一切，最根本的是提高为官者的道德修养。《论语》要求为官者“吾日三省吾身”，要以“夫子之道，忠恕而已矣”为其“修身”的核心内容。“修身”就是要处理好人与人的关系，要“忠恕”，要“己所不欲，勿施于人”。

战国时的墨子、孟子、荀子也都主张尚贤重德，强调“论德以定次”。荀子说，“论德而定次，量能而授官，皆使人载其事，而各得其所宜，上贤使之为三公，次贤使之为诸侯，下贤使之为士大夫，是所以显设之也。”（《荀子·君道》）意思是说，重德而以德为先，以德定次第，并以能授官位，否则不可以为官。因为“德”为“才之帅”，所以选人任官，首先要视其德。《孙子兵法》中提出了军人五德，即“智、信、仁、勇、严也”。这里，智指智慧、谋略；信指信誉，言行一致，行则必果；仁指爱人，己立立人，已达达人；勇指勇敢，敢于面对挑战，勇于克服困难；严指严格、严谨、严肃，办事认真，不草率马虎，严肃纪律，严格管理。

秦汉以来的历代政治家、思想家也都强调以德为先。西汉思想家陆贾指出：“治以道德为上，行以仁义为本”（《新语·本行》）。汉代王符指出：“德不称其任，其祸必酷；能不称其位，其殃必大。”（《潜夫论·忠贵》）说的是如果一个人的品德与职务不相称，或其能力与职务不符，都会带来严重后果。诸葛亮重才，但更看重德，他主张选用忠诚、坦率、廉洁的贤人，远离“奸伪悖德之人”。贞观六年，李世民与魏征谈到以德择官的重要性，他说“用得正人，为善者皆劝；误用恶人，不善者竞进”。魏征回答得更清楚：“今欲求人，必须审防其行。若知其善，然后用之，设令些人不能济事，只是才力不及，不为大害，误用恶人，假令强干，

为害极多。”（《贞观政要·择官》）唐代著名文学家韩愈批评重才轻德的做法，认为那会使“天下靡靡，日入衰亡”。这些都是很有价值的见解。

到了宋代，传统的重德思想得到了进一步的发展，达到了新的高度。思想家李觏在继承前人重德思想的基础上，比较明确地提出了才以德为转移的思想。他颇有感触地说：“才乎才，有德以为功，无德以为乱。”在李觏看来，功与乱，直接同执政者的德行联系在一起，要想建功立业，首先就要成为有高尚德行的人。比李觏稍晚一点的司马光，更深入系统地论述了“德为才帅”的思想。司马光主张给德和才以明确的规定，他说“善恶逆顺，德也”、“智愚勇怯，才也”。就是说，善与恶、悖与顺，属德行范畴；智与愚、勇与怯，是才能范畴。在此基础上，司马光论述了二者的关系，指出“才者，德之资也；德者，才之帅也”。在司马光看来，“才”是“德”的条件，“德”是“才”的统帅，“才”是受“德”支配的。就是基于这一道理，司马光向当时的最高执政者献策说：“取士之道，当以德行为先。”司马光对“德”与“才”的规定是合理的，对“德”和“才”的关系的论述是正确的，他关于“选士应以德行为先”的结论也是精辟的。司马光既继承了传统的德才观，又发展了传统的德才观，他关于德统率才的论述很精辟、很系统，对后世很有影响。德与才在人才素质结构中相互联系、相互制约，但又不是并列对等的，德处于核心的、统帅的地位。因为一个人的德直接决定着他对社会是有益还是有害。

明清时期，随着资本主义生产关系的萌芽和初步发展，传统的德才观也受到了一定的影响，德才的含义也增添了一些新内容，对于善良、逆顺、公私的认识也发生了一些新的变化，这是必然的。但是，传统德才观的许多积极因素，诸如德才兼备、以德为本等精华，也必然被继承下来并发展光大。明代洪自诚就在《菜根谭》中说：“德者才之主，才者德之仆。”康熙的德才观也富有传统特色。在《治国圣训》中，康熙根据切身体会，深刻阐述了德的重要性。他对吏部说：“国家用人凡才优者固足任事，然秉资诚厚者亦于佐理有裨”、“朕听政有年，见人或自恃有才辄专资行事者，思之可畏。朕意必以才德兼优为佳，若止才优于德，终无



补于治理耳”。（《清实录·圣祖实录》卷130）他还强调说：“朕观人必先心术，次才学。心术不善，纵有才学何用？”（《清圣祖实录》卷41）曾国藩曾讲：“有才无德，近于小人；有德无才，近于愚人；与其有才无德近与小人，不如以德无才近于愚人”。这话也反映了曾国藩既强调德才兼备、又注重以德为先的思想。

“为官重德”的人才思想，是我国的优良传统，已经被当代中国人所接受。“德才兼备，以德为先”，不仅是封建社会选拔、使用、考核人才的重要标准，也是当今执政党选人用人的一项基本原则和标准。今天，坚持“德才兼备、以德为先”的选人用人标准，就是要把品德作为选拔干部的首要标准，在有德的基础和前提下再考察是否有才，将德才兼备的优秀干部选拔出来并加以重用。

### 5. 廉洁奉公的尚廉传统

重视廉政建设是中国古代传统德治文化的优秀传统，其所形成的廉政思想内容之丰富，几乎涉及了至今反腐败的主要策略和手段。古代思想家、政治家为了维护皇权专制统治，对危害统治集团长久统治的腐败问题的防治十分重视，提出了不少有针对性的思想主张，积累总结出了许多宝贵的惩贪倡廉的经验，形成了独具特色的思想体系。这套廉政思想体系及其主张，对促进当时反贪法规 and 政策的制定，推动当时的反贪斗争，澄清吏治，扭转社会风气，缓和社会矛盾，都起过一定积极作用。

古代有许多论述官吏廉政及如何预防、惩治官吏贪污的思想主张。中国历代明君贤相、志士仁人、清官廉吏认为，清廉是立政的根本，又是为官最基本的品格要求，是官员执法和服人的前提，是长守官位、保持名节的条件，也是维护政权稳定的基础。《晏子春秋》中说：“廉者，政之本也，民之惠也；贪者，政之腐也，民之贼也。”明代贤臣杨溥说：“欲治国，则必先重吏治；欲治吏，则必先重清廉，远奸佞贪婪之人。”可见，在中国古代，清廉是对官吏的基本道德要求，即不取不义之财，不贪不义之利。“公生明，廉生威”，千百年来无数事实证明，清廉自守乃为官之本。

在先秦儒家道德思想体系之中，廉耻与道德问题联系密切，是道德建设的根

本所在，是人之为人的道德底线。廉耻不仅是一个人立身行事的道德准则，也是治国安邦的道德基础。《管子》就把“廉”列为“礼、义、廉、耻”国之“四维”之一，是中国传统道德的一个基本规范。所谓廉洁，指的是不苟得、不妄取、不贪不义之财、立身清白。孟子明确“廉”就是不苟取，“廉”者就能得到尊重，“可以取，可以无取，取伤廉”（《孟子·离娄下》）。荀子也提到“廉节”，“贪利者退而廉节者起”（《荀子·君道》）。可以说，廉洁是为官之本。

秦以后，从伦理道德角度说“廉”最多者首推汉代的刘向。他继承了先秦儒家传统的荣辱观、节操观，把“廉”看成一种高尚的情操，是圣人君子所必备的品质。他认为，名节道德非常重要，“廉”重于生命。刘向在《说苑》中多次提到“廉”，如“不让以位者，不廉也”（《说苑·至公》）、“义士不欺心，廉士不妄取”、“毒智者莫甚于酒，留事者莫甚于乐，毁廉者莫甚于色，摧刚者反己于弱”、“恭敬逊让，精廉无谤，慈仁爱人，必受其赏”（《说苑·谈丛》）、“智者不为非其事，廉者不求非其有，是以远容而名章也”、“廉而不刳者，君子比仁焉”（《说苑·杂言》）。

教育广大官吏克己奉公，使之成为廉洁从政的典范，始终是封建统治者治国的一项基本工作。对于官吏如何保持廉洁，儒家注重修身养廉，特别是俭以养廉，即要节制自己的生活享受欲望，学会过俭约的生活。诸葛亮在《诫子书》中告诫其子：“夫君子之行，静以修身，俭以养德，非淡泊无以明志，非宁静无以致远。”北宋张载在《正蒙·有德》中说：“荣利非乐，忘荣利为乐。”意思是说，名利并不是可高兴的事，只有头脑中没有名利才值得高兴。北宋包拯说：“廉者，民之表也；贪者，民之贼也。”明代学者顾炎武也说：“礼义治人之大法，廉耻立人之大节。”《戒石铭》中也说“尔俸尔禄，民脂民膏，下民易虐，上天难欺”，贯穿了极为丰富的吏治思想。以“欲教以廉、先使之俭”为指导思想，古代官德教育对官员的日常生活提出了许多具体要求，包括衣食住行、日常费用甚至兴趣爱好等方面，以使其全面养成节俭的习惯。

古代传统廉政文化中对贪赃枉法者的惩戒和对廉洁的制度保障，值得借鉴。

作为一种道德规范，廉洁主要是对各级官吏的道德要求。因此，如何对待廉洁，就成为衡量一个官吏是贪官还是清官的重要标准。为“崇廉抑贪”，中国的各个朝代对于贪官的处置都是非常严厉的，如顾炎武在《日知录》中记载“汉时赃罪被劾，或死狱中，或道自杀。唐时赃吏，多于朝堂决杀，其特有者，乃长流岭南。”然而面对权力、财色的巨大诱惑，仍有不少官吏心存侥幸、以身试法，致使权力滥用、政治黑暗，最终家破人亡。传统廉政文化中对贪赃枉法者的严厉惩戒，在警醒世人的同时，也对身在其位者提出了具体的从政道德要求，如要树立正确的义利观、公私观、荣辱观，要养成节俭的品德和廉耻之心等。

尽管在中国长期封建、半封建社会中，由于阶级社会的固有本质和封建意识形态消极因素的流毒，其社会政治局面往往是乱世长而盛世短，官场中则往往是清者少而浊者多、廉者寡而贪者众，但真儒、清官、廉吏依然不绝如缕，从而形成了中国传统政治文化中的一股清流。这个廉政传统，从历代正史的《循吏传》中可见一斑。例如，司马迁的《史记·循吏列传》与班固的《汉书·循吏传》，记录了各种类型的清官廉吏，有宽政为民者，有以身作则者，有引咎请死者，更有廉正奉法、严拒贿赂送礼者。他们笔下的“循吏”，大多是儒家政治人物，是“奉法循理”、“谨身帅先，居官廉平”从而获得人民爱戴，使得远近效法、政治清明的好官。纵观古人为政清廉之典范，他们的思想境界和行为准则，正如明朝薛瑄《从政录》中讲的那样，“有见理明而妄取者，有尚名节而不苟取者，有畏法律保禄位而不敢取者。”但无论哪一类，都有一个共同特点，就是注重道德修养，做到洁身自好，以不贪占、不苟取、不收受非分之钱财为美德。

虽然，古代清廉者身上有着浓厚的封建意识和鲜明的时代特征，但古廉今鉴仍有见贤思齐的现实意义，应当把重视官吏清廉德教和人格塑造的优良传统与封建制度本身区别开来，善于正面汲取历代吏治中的成功经验，运用教育、法律等各种手段进行反腐倡廉建设。作为当代领导干部，应当向古代清官学习，注重修身、严于律己、廉洁从政，做到一身正气、两袖清风。

总之，中国皇权专制的官僚制度弊端虽多，但却未发生严重弊害而能绵延长

达两千年之久，确实与儒家传统思想重视以德治国、注重提高官吏道德修养有着很大的关系。这是今天在进行官德建设时所应借鉴的传统特色、民族特色，也是有中国特色的官德建设的历史前提。

## 二、古代官德的局限性

当然，传统文化中的治国之道和为官之道，毕竟是建立在农业文明基础之上的，它推崇的只是一种宗法型的社会，而宗法型社会自然要强调人伦，主张人治，轻视个人权利和契约。因为历史的局限，古代对于官德培养仍然存在着明显的缺陷：过分依赖人性而忽视理性；过分依赖软性的道德调节而忽视制度的刚性制约；过于依赖自律而忽视他律。

### 1. 重人治而轻法治

中国传统社会选择人治之路，有其历史文化的原因。中国在建立文明社会之初并没有打破原有氏族关系，而是以氏族关系为依据、以血缘关系为纽带建立起国家制度，其特点是由家及国，家为国的本位与原型，国只是放大的家。这种“国家”既有浓厚的家族色彩，也有鲜明的政治本质。家长制的实质就是把家族统治上升为国家统治形式，既有家族统治的温情，又有家长的绝对权威。于是，在社会控制中便形成一种人治体系，其中既有国家法治的内容，又有家族管理的色彩，体现出双重的性质。

作为古代社会主导意识形态的儒家思想，倡导以德治国，有轻视法治的一面，把道德抬到了很高的地位，过分地夸大了道德在社会生活中的作用。在上层统治者眼中，法制一直轻于人治。孟子说：“人不足与适也，政不足间也；唯大人为能格君心之非。君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正。一正君而国定矣。”（《孟子·离娄下》）明君、贤相、顺民构成了理想化的三位一体的治世模式，因而一国之安危往往完全系于君主和各级官僚的德行。荀子认为：“治之经，礼与

刑，君子以修百姓宁。明德慎罚，国家既治四海平。”（《荀子·成相》）尽管如此，主张“人性恶”的荀子仍然强调德为行政之本。这些重德思想被后代诸儒所承继和发扬，如宋代大儒朱熹认为“德礼则所以出治之本，而德又礼之本也。……故治民不可徒恃其末，又当深探其本也”（《论语集注·为政》）。这使传统行政文化在重德的同时，对待法律、法制往往采取轻蔑的态度。

从制度上来说，古代社会原本就是人治的制度，因而在此基础上产生的德治思想理论必然具有人治性的特点。所谓人治性特点，是指古代德治理论把国家的治理寄托在圣人、仁君、贤臣个人的德性和德行品质上，把政治治理这种实际社会活动建立在抽象的人性论基础上。儒家德治理论认为，政令的实施主要是依仗人的道德素养，强调用道德力量来维护等级森严的封建政治秩序。为维持社会的有序，礼作为正面引导，法作为反面强制，两个方面的措施紧密联系、融为一体。无论是礼，还是法，它们的最高人格化代表都是君主。君主集“圣”、“王”于一身，成为整个政治体制运转的轴心，进而决定了封建君主专制的政治体制。

在皇权专制制度下，国家的基本治理方式都是君主或皇帝的一人之治，他们是凌驾于国家和社会之上的。因此，尽管中国古代社会在很早就形成了系统的成文法，但封建皇帝却不受法律的约束，所谓“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”（《诗经·北山》）。在一姓“家天下”的社会制度下，皇帝作为一家之“主”，他不仅是这个“家”的法律的钦定者，而且还是法律的象征，皇帝的个人意志就是“家天下”的圣旨和根本大法。关于君主与法律关系，主张法治的法家说得更为露骨，“生法者，君也，守法者，臣也；治于法者，民也。”（《管子·任法》）因此，在这种专制制度下，君主和皇帝的个人道德品质对于国家的安危祸福，不能不具有至关重要的影响。从先秦“有治人，无治法”、“法不能独立，……得其人则存，失其人则亡”（《荀子·君道篇》）到明清“有治人无治法，若不得其人即使尧舜之仁，皆苛政也”（《清世宗实录》），大体反映了这一点。仁君、明君则兴邦，暴君、昏君则丧邦。一人可以兴邦，一人可以丧邦，这是我国古代社会历史的一个有规律性的现象。

尽管历朝历代都有非常完备的法律制度，但是常常存在着执法不到位的问题，具体表现为有法不依、执法不严的现象，暂且不论这些法律是善法还是恶法。一个原因是在君主专制制度下，天下之事，无论大小，皆决于皇上。皇帝重视则效果显著，皇帝不重视则法律形同虚设。皇帝的权力是至高无上的，在制度上、在法律上没有任何力量能够真正约束这个权力。我国历代法典中从来没有约束皇帝权力的条款，法自君出，权力支配法律，用人治事而不是用法治事，在行政活动中往往表现为行政权力凌驾于法律之上，行政决策和执行缺乏法律的约束，有法不依、执法不严成为常事。这种以权压法、以情乱法、以言代法、以礼越法的不良现象至今还残留在一些行政人员身上。现实中发生的无法可依、有法不依、执法不严的情况，出现的权钱交易、权力异化、各种不正之风蔓延的现象，正是这种重人治、轻法治的传统行政道德观消极作用的反映。

我国漫长的封建社会里，一些朝代统治者把治理国家的注意力集中在道德修养上，忽视了政治制度和法律制度的建设。殊不知，没有法律的威慑力做后盾，道德力量就无法显示其威力。中外有识之士早就看到了这一问题。黑格尔曾指出：“在中国人那里，道德义务的本身就是法律、命令的规定，所以中国人既没有我们所谓的法律，也没有我们所谓的道德。”<sup>①</sup> 即使在现代民主政治不断进步的今天，一些人仍习惯于用道德控制的手段来代替法律制度的控制，把政治方面的注意力集中在意识形态灌输和道德教育上，在一定程度上阻碍了比较完善的现代政治制度的建立。

## 2. 重人情而轻独立

古代皇权专制国家的一大重要特点就是家国同构，统治者与被统治者的政治关系呈现伦理化，宗法制度大行其道。在中国古代社会，皇帝就是大家庭中的“族长”，各级官吏是执行“族长”意志的“家长”，民众百姓被称为“子民”。所以在古代，许多官吏被称为“父母官”。既然政治关系家族化，那么家庭伦理也就

---

<sup>①</sup> [德国]黑格尔：《哲学史讲演录》（第1卷），商务印书馆1983年版，第125页。

浸入到政治之中，并且政治关系被认为是伦理关系自然发展的结果。

古代官员的道德修养方式，简而言之就是“内圣外王”之道，即从“修身”到“齐家”到“治国平天下”的渐进转换。在这一过程中，家庭起到了桥梁作用。“君子笃于亲”，那么民就会“兴于仁”（《论语·泰伯》）。因此，孔孟儒家非常重视“孝”和“弟”的道德修养，认为只要“入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众”（《论语·学而》），就可以成为仁德之人。“孝”、“弟”成为修身成“仁”及实现仁政的焦点。作为榜样的“尧舜之道”，只不过“孝弟而已矣”（《孟子·告子下》），如果能够做到“孝”、“弟”，即使不出仕也算是参与政治了，所谓“‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”（《论语·为政》）同样，孟子也主张“人人亲其亲，长其长”（《孟子·离娄上》），这样就可实现“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”（《孟子·滕文公上》）的政治理想。因此，“事，孰为大？事亲为大；……事亲，事之本也”（《孟子·离娄上》），把“仁义礼智”的实质性内容归结为“事亲”、“从兄”，修身、事亲成为实现立德建功的基础和根本。

这种建立在血缘亲情上的道德修养方式对于提升小圈子里特殊群体的私德很有帮助，但是如果扩而大之，将其视为塑造官德的途径则产生了严重问题。虽然儒家也曾明确提倡仁爱、恻隐、诚信、正直等一系列适用于群体性人际关系的公德规范，但是相比之下，他们更强调父慈子孝、兄友弟恭这些适用于团体性家庭关系的私德规范。因此，当两者发生冲突时，“爱有差等”、“爱莫大于爱亲”的原则往往占据着主要地位。例如，虽然孔子曾经批评微生高在别人借醋时有意隐瞒真相的做法为“不直”（《论语·公冶长》），但是，当叶公对孔子说“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之”时，孔子提出了异议，即“吾党之直者异于是。父为子隐，子为父隐，直在其中矣”（《论语·子路》）。他将血缘亲情放在了社会公德之上。孟子也强调“父子之间不责善”（《孟子·离娄上》），将“责善，朋友之道也”（《孟子·离娄上》），这一相互批评以有助于形成高尚道德的方法，被视为损害血缘亲情的“贼”，即“父子责善，贼恩之大者”（《孟子·离娄上》）。因

此，当舜的父亲杀人后，舜因为能够“窃父而逃，遵海滨而处，终身欣然，乐而忘天下”（《孟子·尽心上》），受到孟子的特别赞赏，并将其看成“尽事亲之道”的“人伦之至”。对于舜曾经根据“亲之欲其贵，爱之欲其富”的原则，将“至不仁”的弟弟“封之有庠”（《孟子·万章上》）的徇私舞弊行为，孟子更是给予了高度的评价。

孔孟这种血缘家族伦理至上的修养方式，如果用来培养官德，不但会造成道德标准的不统一，而且还使徇私枉法披上了“宗族称孝焉，乡党称弟焉”（《论语·子路》）的华美外衣。因此，虽然儒家一再标榜任人唯贤，但是“尧舜之仁，不遍爱人，急亲贤也”（《孟子·尽心上》）、“爱有差等”、“爱莫大于爱亲”、“举尔所知，尔所不知，人其舍诸”（《论语·子路》）的思想，使人们在实践中往往“见贤而不能举，举而不能先”（《大学》），事实上则是任人唯亲，造成几千年来血亲家族内“一人得道，鸡犬升天”的状况。国家官僚体制与家族制度密切结合，形成典型的伦理型政治，而“唯圣者能之”（《中庸》）的道德理想，不但得不到落实，反而裙带关系和人情政治横行，致使官德沦丧、堕落，导致长期以来政治的灰暗、腐败。

宗法制是以血亲关系为基础的，在儒家思想占统治地位的两千多年里，人际关系从来都存在着贵贱有等、亲疏有别的“差序格局”。宗法制造成传统行政文化中公私不分、人情政治横行的流弊。受其影响，在传统行政文化中，任人唯亲、亲疏有别成为官场的潜规则，在官吏的任用和提拔过程中贤能并非唯一标准，贵贱亲疏有时成为优先考虑的因素，使官德因流于形式甚至成为空头支票。

另外，宗法制又导致了整个封建官僚队伍人身依附关系的产生。中国两千多年的皇权专制统治，天下为私，皇权至上。作为皇权权力系统中的一部分，官僚体系又必须唯天子之命是从，其身份具有明显的官奴特征，事实上充当着统治者私臣的角色，形成了封建官吏对君主、下级官吏对上级官吏的人身依附关系。

以“三纲五常”为核心的传统道德规范把整个社会变成了一个道德关系网，每个人都只不过是这个关系网中的一个小结。在这个关系网中，没有个人的独立



价值和地位，每个人也都只是被当做一个从属物而存在着。这种道德要求最极端的形式就是“君要臣死，臣不得不死；父要子亡，子不能不亡”，儿子成了父亲的工具、臣民成了君主的工具，人们在“三纲五常”的道德规范中完全丧失了自己的独立性。“三纲五常”的绝对化，使臣民成为君主的附属品，而无独立自主之人格。

薛瑄在《从政录》中说：“论万事皆当以三纲五常为本……舍此则学非所学，仕非所仕也。”“三纲五常”一旦深入人们的心髓，身为臣属的势必认为自己是为主而生的，自己的最高价值即在为主做牺牲，从而忘掉进而放弃自身的价值，则势必出现种种愚德行为。在古人的观念中，君主所有的权力都是理所当然的，他的一切权力都在人们的理解接受之中，人们对君主的权力往往是无条件地服从。在下对上的绝对遵从中，“下”的人格被贬低，变成了“奴才”、“小人”和“卑职”，严格的等级制带来的后果是下对上的绝对服从，甚至造成依附型人格。

### 3. 重等级而轻平等

等级性是古代德治理论的重要原则，在这一等级性的道德形态中，伦理规范的基本功能和根本目的是明尊卑、别贵贱。礼制强化了古代德治文化中的等级观念。在由“礼”维系的社会秩序中，所谓长幼有序、尊卑有等、君臣有别，导致了人们缺乏平等意识、产生奴性心理。

以“礼”为核心的传统道德规范的功能性目标就是维护封建等级制。《礼记·曲礼上》说：“礼者所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。”《管子·五辅》说：“上下有义，贵贱有分，长幼有等，贫富有度，凡此八者，礼之经也。”《荀子·荣辱》说：“故先王案为之制礼以分之，使有贵贱之等、长幼之差、能不能之分，皆使人载其事而得其宜。”《春秋繁露·奉本》说，礼者“序尊卑、贵贱、大小之位，而差外内、远近、新故之极者也”，“制度文采玄黄之饰，所以明尊卑，异贵贱，而有德也”。由此可见，礼“别尊卑，明贵贱”的具体表现就是“名位不同，礼亦异数”（《左传·庄公十八年》），即根据每个人的身份，确定相应的“礼数”。这包括生活的一切方面，如服饰、车马、宫室、饮食、丧葬等。伦理道德也遵守

同一原则：身份等级不同，在人际关系中所遵循的道德准则也不同。因此，传统的等级性伦理道德，亦可称为身份伦理，伦理规范与道德准则皆与特定的身份相适应。《礼记·大学》说：“为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈。”这强调的是一种与等级名分相应的伦理道德。对此，《管子·五辅》说得再明白不过了：“夫人必知礼然后恭敬，恭敬然后尊让，尊让然后少长贵贱不相逾越。少长贵贱不相逾越，故乱不生而患不作。”“礼”所确立的等级秩序不能违反和逾越，这种等级秩序以国家权力为中心，强调服从和特权，忽视了对人本身价值的关心，很大程度上排斥了人权和自由。“礼”以其烦琐的等级制度强化了王权的至高无上，为维护封建君主专制统治起到积极作用。

在等级性道德形态中，道德标准是极不确定的，其突出的表现就是道德标准的双重性甚至多重性。所谓道德标准的双重性，一是指具有不同社会身份的个人，适用不同的道德规范；二是指同样的行为，因其行为者的身份不同而有不同的评价。道德标准的双重性集中体现为“礼刑分施”。《礼记·曲礼上》云：“礼不下庶人，刑不上大夫。”这种文化精神首先表现为对尊贵者设置了详尽烦琐的礼仪规范，而对卑下者则规范粗疏。在传统德治理论看来，烦琐的礼仪，只有尊贵者有条件实现，也只有尊贵者才有权力实现。礼仪是维持和展示尊贵的身份、尊严、权威等社会力量的手段，其不必下移自是必然的。而对于卑贱者阶层，繁多的礼仪不仅无力、无权染指，而且也无此需要，因为他们的社会价值只是“劳力”而已，对于他们来说只有刑罚的威慑才是必要的。由此可见，“礼刑分施”的道德含义就是尊贵者的人格应该受到尊重，尤其是应避免受卑贱者的羞辱，而卑贱者的人格则不予以考虑。“君子不仁者有矣夫，未有小人而仁者也”（《论语·宪问》），这种理论假定了身份低下者道德水平也低下，从而为等级社会结构提供道德合理性的论证。

等级制度是古代中国社会生活的重要准则。中国古代的等级，不同时期有些许变化，有的等级消失了（如周代分封制下的诸侯），有的等级产生了（如科举制实行后读书人正式成为衿士等级），但总的格局未变。等级之间差异鲜明，权

利、义务截然不同。比如，特权等级有出仕、免役、赎免之权，在与贱民的诉讼上有受优待之权。在中国古代社会中，官位越高，其所享受的法外特权越多。“王子犯法与庶民同罪”只是老百姓的一种理想，其主要表现就是历代法律都规定有“赎免”、“官当”和“八议”等制度。

所谓赎免，就是法律允许犯罪官员向官府交纳一定数量的金钱财物而获得减免刑罚的规定。在秦律中，官员犯有耐、黥、宫、死等刑罚都可以赦免。汉承秦制，把这一规定延续下来，《汉书·惠帝纪》中就有“民有罪，得买爵三十级以免死罪”的记载。

所谓“官当”，就是法律允许以官爵的品级抵罪。这种制度，最早可以追溯到战国时期。商鞅变法中就有这种规定：“爵自二级以上有刑罪则贬，爵自一级以下有刑罪则已。”就是说，有二级以上爵位者犯了罪可以用降级来代替刑罚，有一级爵位者犯了罪可以用取消爵位来代替刑罚。汉朝把这种特权发展成“先请”制度。这种制度规定，一定品秩和爵位以上的官吏和勋贵们犯罪，有关部门不得擅自勾问，需先列其罪状，上请皇帝裁决，皇帝可以根据其官职大小及爵位高低，决定“减”或“免”去其刑罚。南北朝时正式出现了以官抵罪的“官当”制度。隋唐时“官当”之制度进一步完善，官之“当”罪也因品秩之高低与所“当”罪之多少联系起来，官越大抵罪愈多。“诸犯私罪，以官当徒者，五品以上，一官当徒二年，九品以上，一官当徒一年。当流者，三流同，皆比徒三年。若犯公罪者，徒各加一年，当流者各加一等。其累徒过九年者，流二千里。”<sup>①</sup>这段记载证明了当时的这一制度。

除了以官抵罪的“官当”之制外，统治者还规定了八种特殊的人犯罪时享有宽宥的特权，即“八议”制。“八议”在《唐律》里是这样规定的：“一曰议亲（皇亲国戚）；二曰议故（故旧）；三曰议贤（有大德行）；四曰议能（有大才艺）；五曰议功（有大功勋）；六曰议贵（职事官三品以上，散官二品以上及爵一品者）；

<sup>①</sup> 程树德：《九朝律考·隋律考》（上），中华书局1963年版，第245页。

七曰议勤（有大勤劳），八曰议宾（承先代之后为国宾者）。诸八议者，犯死罪，皆条所坐及应议之状，先奏请议，议定奏裁，流罪以下，减一等。其犯十恶者，不用此律。”历代享有法律豁免权的不外乎这八种人，即皇亲国戚和高官显贵。“八议”制度被以后历代王朝法典所继承。

封建伦理道德的等级性，使得道德标准不确定，呈现双重性和多样性，从而也失去道德的权威性和普通约束力，助长了统治阶层的特权思想，从而影响了整个官僚体系的道德建设。

#### 4. 重自律而轻他律

道德的自律与他律是就道德规范对人起作用的方式而言的。自律，是指自我约束，是将道德规范内化为自己的道德品格，也可以说是自我的反省克治。他律，是指接受他人约束，即接受他人的检查和监督。

古代德治思想在自律与他律的区别中，更强调自律、看轻他律。这种思想认为，道德规范不是外在的要求，而是人之为人的根本。因而，它强调道德主体的能动性、主动性，要求道德主体“自己为自己立法”，即自己制定道德准则要求自己遵守。这样一来，统治者必然把自律看做一切真道德的源泉，认为只有出自自律的行为才是真正道德的行为。

儒家思想在中国封建社会的意识形态中一直居于主导地位，其所主张的伦理政治化、政治伦理化、重礼而轻法、重自律而轻他律，则成为政治文化中根深蒂固的历史传统。儒家在强调修身重要性的同时，没有给予法律和制度建设以充分的重视，这就出现了片面性，似乎只要个人修养方面下工夫，养成君子圣贤人格，国家和天下自然而然就治理好了，这过分夸大了人格修养的功能。事实表明，国家民族的盛衰存亡，并不完全是由执政者主观素质来决定的，它还取决于经济、政治、文化的发展，取决于体制和制度的建设。

自律，是一个人堂堂正正活在世界上做人必须具备的条件，也许可以说这是人和动物不同的一个分界点。自律是必要的，“修身、齐家、治国、平天下”是从自律开始的。儒家还提出了“内省”、“慎独”的官德修养方式，希望通过这种

“见贤思齐焉，见不贤而内自省也”（《论语·里仁》）的内修方式，达到“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上”（《孟子·公孙丑上》）的理想境界。在道德力量发挥作用的条件下，一个人即使无法扭转善恶不分、善恶颠倒的大局，但通过自律可以分清是非善恶、做到胸中有数，不作恶、不从恶。

儒家这种建立在性善论基础上的官德修养方法，对于提高官员自我教育、自我监督、自我克制、自我完善的道德修养自觉性是很必要的。但是，如果仅限于此，也有失偏颇。树立高尚的道德权威使为政者有了明确的努力方向，这是其积极方面。然而，如果这一标准过于高远，“惟圣人然后可以践形”（《孟子·尽心上》），那么它也会由于缺乏现实性和针对性而难以转化为各级官员的道德实践，从而仅仅成为形式上的宣传。道德典范过于玄远而不具现实操作性，又没有行之有效的外在约束机制，造成的后果则是官德的虚伪和失坠。因此，完全靠自律，是绝对不够的，还要有他律的约束，还要有来自外部的监督。

儒家修养内容皆为仁义道德之类，如“三纲”、“五常”、“四维”等。这些多属伦理规范，而非政治规范，更不能等同于制度和法律，故缺乏硬性的约束力。君主与官吏是否恪守这些规范，完全取决于他们的良心。而在封建社会，这些人都是特权阶级中人，他们为了维护自己的统治和利益，常常是不讲良心的。对于这些纲常伦理，他们要求民众遵守，而自己可以不遵守，民众和法律也无奈他何。可见，要做到自律自省是很不容易的，因为人性很复杂，并不都是善端，难怪孔子曾感叹“吾未见好德如好色者也”（《论语·子罕》）、“已矣乎！吾未见能见其过而内自讼者也”（《论语·公冶长》）。

“修、齐、治、平”、“内圣外王”、“穷则独善其身，达则兼济天下”毕竟是封建时代读书人的理想。儒家把修身养性作为提高道德境界的主要途径和手段，片面强调“内省”、“慎独”、“独善其身”，脱离社会实践，从而陷入了主观唯心主义。实践证明，脱离民众的监督，脱离体制、制度、法律的制约，脱离经济、政治、文化建设，仅靠个人空谈心性、育德修行，其效果是微乎其微的。

几千年的事实表明，修养也好，道德也好，从来就没有“万能”过；恰恰相

反，没有法律和制度做保障，修养和道德是极其软弱、苍白甚至是无能的。相应地，官德变成一种坐而论道的纯内心活动，一种虚伪的摆设，一遇现实的利益冲突就可能动摇甚至土崩瓦解。由于缺乏制度伦理建设，官员的行政活动缺乏制度层面的硬约束，一旦出现道德觉悟和修养欠缺的官员，在权力缺少制度监督的情况下，就会带来严重的政治腐败危害社会。

倡导道德自律，但绝不能把官德建设完全建立在人人能自律的良好愿望上，纯粹的脱离他律的自律是不可能做到的，绝对的不受制约的权力必然导致腐败。诚然，“德治”有诸多优越性，但也有其固有缺点。道德自律性的特点是在一定意义上基于对人性的过分信赖，依靠个人自觉性，这存在一定危险与矛盾，正如梁漱溟先生的观点：完全听任于自觉自律，径直将人生行为准则寄托于人们的感情要求，其结果造就了君子，势必也成全了小人。道德的非强制的特点必须有法律作为坚强后盾，人才能养成道德习惯，道德也才能显示其力量；没有法律作为强制手段，道德就显得苍白无力。

大千世界，官各不同，有的官有自律能力，有的官则缺少自律能力。指望缺少自律能力的官员去自律，显然是不能解决问题的。法国著名思想家孟德斯鸠在《论法的精神》一书中指出：“一切有权力的人都容易滥用权力，这是万古不变的经验”，“权力不受约束必然产生腐败，绝对的权力产生绝对的腐败”，所以“防止滥用权力的办法，就是用权力约束权力”。

因此，今天加强官员道德建设，不能过分依赖道德自律而忽视制度的他律作用，一方面要靠官员个体的修养和自律来实现；另一方面要靠法律和制度等他律措施来保障，在强调官员道德修养“内省”、“慎独”、批评与自我批评的同时，把官员道德的普遍提高与社会经济、政治体制的完善和法制、监督机制的健全等结合起来，推行从政道德立法，实现从政道德的法制化，以法律法规的强制力来约束官员的行为。

### 三、古代官德的继承

中国古代的官德建设有着悠久的历史，是不断总结为官之道的经验教训而逐步形成的，在某种程度上揭示和反映了国家治理和官员队伍建设的基本规律，体现和凝聚了中华民族丰富的人生智慧和治国经验，是中国古代政治统治和社会治理的一份宝贵遗产，是中华民族宝贵的精神财富，即使在数千年后的今天仍有着现实的价值，可以为当今的官德建设提供借鉴。

官德文化作为中国古代政治文化遗产的一个组成部分，有其丰富的内涵。几千年来形成的许多优秀的官德，诸如强烈的民族自尊心，坚贞的爱国主义思想，修齐治平、治国安民的政治理想，“载舟覆舟”、居安思危的忧患意识，筚路蓝缕、以启山林的开拓精神，革故鼎新、自强不息的执著追求，艰难困苦、玉汝于成的顽强意志，舍生取义、视死如归的英雄气概，海纳百川、虚怀若谷的博大胸怀，“刚健中正”、“行己有耻”、光明磊落、堂堂正正做人的道德自尊心，以及重操守、讲气节，提倡“择善固执”、“临难不苟”的德操观，等等，虽然有其阶级的、时代的特定内容，但其基本精神是具有普遍意义的。这些进步的、有价值的官德和官德思想，是一种带有民族特色的历史文化传统，对中华民族产生过巨大而深远的影响，哺育了历代无数英雄豪杰和志士仁人而成为中华民族的“脊梁”。历史上一些爱民惠民、廉洁清正的“清官”的产生，就同这些优秀官德的影响、熏陶是分不开的。这些优秀官德是古代官员在实现个人价值和维护国家长治久安过程中体现出来的对国家、民族、百姓的高度责任感和对完善自身道德修养的不懈追求，是中华民族传统美德的重要组成部分，理应予以继承和发扬。

不过，我们同时也应看到，古代官德中也有很多内容是与封建专制主义的国家体系和统治思想联系在一起的。传统文化中的治国之道和为官之道，毕竟具有其时代局限性，如“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”、“君君、臣臣、父父、子子”的封建宗法观，视“功名利禄”为人生正鹄、以权势地位为价值尺度的封建

官僚意识和权力拜物教，“对上吹拍逢迎、为人家仆，对下则呼风唤雨、作威作福”的奴才哲学，等等，就带有浓厚的封建主义色彩，已经完全落后于时代。

文明是一脉相承的。历史说到底还是人的历史，传统是人的传统。朝代和政治的变化，有时并不能更改文化和文明。它总是在继承中发展，在扬弃中沉淀，在沉淀中确立那个时代的独特风貌和个性。尽管它不一定对未来产生好的效果，但它需要我们研究，需要我们追问，需要我们反思，在研究、追问、反思中培养我们的清醒和理智，正如恩格斯说，“我们根本没有想到要怀疑或轻视历史的启示；历史就是我们的一切，我们比任何一个哲学学派，甚至比黑格尔都要重视历史”。<sup>①</sup>历史是割不断的，文化从总体上来说也是不能移植的。马克思曾明确指出：“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”<sup>②</sup>今天，要建设社会主义新文化，自然也离不开历史这个基础。

说不能离开历史的基础，绝不是说要原封不动地“复兴”传统文化，因为社会历史条件变化了，时代背景也已经发生了变化。古代官德文化是与中国典型的封建制相适应的，虽然有丰富的内容，也体现了历代有识之士对官德问题的高度重视，反映了广大人民群众殷切希望，但是古代国家国体、政体的本质特点，决定了占统治地位的剥削阶级不可能建立有效的执政为民的科学机制。因此，古代官德文化的现代意义也只能从相对的角度进行考察，对中国传统文化必须进行辩证分析，这是基本出发点。

对中国传统官德文化，既不能彻底否定，也不能全面复兴，只能是对优秀传统文化进行弘扬。所谓弘扬，就是要批判地继承，就是常说的“取其精华，弃其糟粕”。批判的本义，是分析判断的意思。虽然在分析判断的时候会经常涉及对事物的否定评价，但它并不就是单纯的否定或指责，更不是过去有些人所常说的“打倒”，而是要有所选择，不能让封建腐朽的东西在社会上流行，也不能让优秀的文化传

---

①《马克思恩格斯全集》第一卷，1956年，第650页。

②《马克思恩格斯全集》第八卷，1961年，第121页。



统丢掉。继承，不是全面复兴，不是原封不动地复古，而是尊重历史、尊重民族文化传统，充分体现出民族的历史继承关系，在分析判断基础上进行吸收借鉴，将传统中的优秀成果为新的时代所用，解决好古为今用的问题。

建设健全的能够适应现代化要求的官员道德，不仅要在制度、体制、环境等现实层面予以规划建设，而且要把它纳入到历史和发展的视野中，从历史和发展的高度来审视。也就是说，要把官员道德建设放在一个传统与现代的结合点上来考虑。这就需要承接传统，因为任何一国官员道德的发展都不可能凭空产生，都是在其传统行政道德文化的土壤中孕育而成，随后才开始升华和超越的。历史的发展不仅要站在前人创造的物质文化基础之上，也要站在前人创造的精神文化基础之上。中华文明是世界上唯一发展至今没有中断的文明，历史的延续性使我们今天在官德建设的同时，有必要充分尊重与借鉴祖先创造的文化成果。只有这样，今天的官德建设才能够更加符合中国的国情、体现中国的特色，也才能拥有更为广阔的社会基础，为人民所理解和接受。

需要看到的是，古代官德训诫并不仅仅是剥削阶级创造的，历史上广大的人民群众也是这些训诫的思考者。“其兴也勃焉，其亡也忽焉”的王朝更迭给剥削阶级留下的深刻教训，是促使统治阶级中的有识之士对官德问题做出种种思考和努力的社会背景；历史上的人民大众对腐败制度的激烈反抗及其给统治阶级带来的巨大压力，是推动古代官德建设发展与进步的强大动力。人民群众对清政、勤政人物的朴素情感，对廉政风尚的积极歌颂，对贪官污吏的无情讽刺所形成的社会文化传统，本身也是古代官德文化的组成部分。

当今要培育新时代领导干部的官德，不能也不可能跨越传统官德，应该向中华民族深厚的传统文化汲取营养。古代官德文化之中的许多内容体现了中国古代政治家、思想家对官德问题的缜密思考，体现了古代政治文明的卓越智慧，蕴涵着十分丰富的治国理政的历史经验，其中包含许多涉及对国家、社会、民族及个人的成与败、兴与衰、安与危、正与邪、荣与辱、义与利、廉与贪等方面的经验与教训。学习历史，就要结合正在干的事业和正在做的事情，善于借鉴历史上治

理国家和社会的各种有益经验，这样才能获得真正的体验。

继承与批判是对立统一的，而不是非此即彼、一概否定。近百年来，中国传统文化受到不公正的待遇，被视为封建余孽，批判有余，承传不够。正确的做法是立足于时代需求，批判吸收其合理的内容，摒弃其不合理或有害的东西，披金淘沙，更新再造，使其中优秀成分复兴光大，成为社会主义政治文明大厦的有益资材。

从制度层面来看，古代行政道德中重视加强廉政制度建设的思想和多层次监察的廉政意识，官吏选拔中德才并重原则的强调，以及官僚制度中运用设官分职、加强考核的方法来防止腐败、激励勤政的措施及其所形成的经验积累，不仅在长期的历史发展过程中产生过积极作用，对今天也有启发甚至在具体问题上具有借鉴意义。从观念层面来看，历代思想家、政治家关于加强自身道德修养的许多经典表述，已经构成了中华民族优秀传统文化的一个组成部分。强调为国家、为群体的整体主义价值观、“夙夜在公”、“以公灭私”、“鞠躬尽瘁，死而后已”、“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”；强调“民为邦本”的人本精神，主张推行仁政、“视民如伤”、与民休息；强调以功绩为取向的行政行为规范，要求官吏以“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”为己任，倡导“内圣外王”的理想人格；强调以身作则的表率作用，相信“其身正不令而行，其身不正，虽令不从”等。这些都是闪耀着光辉的官德精神。古代推崇的官德、官风是建立在人格和品性塑造之上的，历来是中华民族优秀分子的自我操守、救世拯民、扶危助困的伟大而深厚的精神力量，至今仍是激励国家公职人员树立高尚道德操守的思想基础。他们对廉政、勤政方式方法的理论探索与思考，对腐败所造成国破家亡危害性的深刻剖析，仍对当今有着借鉴和警示的意义。从社会评价层面看，人民群众对清官、勤政者的颂扬和对贪官、碌碌无为者的鄙视，至今也是我们社会大众所认可的评价国家公职人员廉政与否的基本文化价值观之一。有关官吏道德的这些优秀思想，都是今天进行官员职业道德建设时所应借鉴和继承的。

今天，建设中国特色社会主义的官德，除了对领导干部进行责任、义务、纪律，以及世界观、价值观、权力观、事业观的教育之外，还应将古代传统官德文化作为教育内容，吸取其合理养分，发挥传统官德资政育人的作用。但是，学习应以史为鉴，不能读死书，不能光停留在对于传统经典的温习与重复之上，要坚持辩证唯物主义的历史观和方法论，学习和了解这些历史上的文化知识、思想智慧、经验教训，本着“择其善者而从之，其不善者而去之”的科学态度，结合各自的思想和工作实际，或者吸取应用，或者作为借鉴，或者引为警戒，做到“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”，做到知古鉴今、古为今用，这样才能在加强官德建设中发挥古代官德文化的积极作用。



## 第七章

# 古代官德思想的启示

中国是一个具有深厚德治传统的国家，伦理道德是传统文化中最成熟、最重要的部分，中国古代的经济、政治、文学、艺术、宗教等无不打有道德的烙印。而优秀的古代官德，可以说是中国传统道德文化之魂，对当代官德建设仍有重要的启示意义。学习古代优秀官德思想，弘扬“为政以德”、“为官以德”的优秀传统，借鉴古代官员自省自律的道德修养方法，可以为当今官德建设提供传统文化支持，可以为优化选人用人机制提供历史借鉴，有利于落实“德才兼备、以德为先”的用人标准，有利于促进党风廉政建设和以德治国能力，从而提高整个干部队伍的道德水平，增强党的公信力和执政水平。

### 一、加强官德建设势在必行

历史一再证明，吏治好坏直接关系到国家的兴衰，所谓官德兴则政权安，官德衰则政权乱。今天，官员道德建设同样重要。

官员因其所处的社会地位和承担的社会责任不同于普通公民，决定了他们必须具有比普遍公民更高的道德觉悟和道德修养。他们的道德素养关系到其领导和管理活动的成效，而且影响着党和政府在群众中的威信和形象，影响着权力的合法性乃至社会的稳定。可以说，官德状况直接关系到党风、官风、民风和社会风气的状况和发展趋势。因此，官德建设是整个社会道德建设的首要问题。

中国共产党一向重视党员干部的道德建设，在长期的革命、建设和改革开放中，培养造就了一代又一代德才兼备的高素质干部。特别是改革开放以来，党高度重视干部教育、培养、选拔工作，尤其注意培养选拔优秀年轻干部，根据“革命化、年轻化、知识化、专业化”的要求，坚持五湖四海、任人唯贤，坚持德才兼备、以德为先，坚持注重实绩、群众公认，坚持民主、公开、竞争、择优的方针，采取多种措施和手段，初步建立起了一支素质优良、数量充足、结构合理、能够担当改革开放和现代化建设重任的干部队伍，广大党员干部为我国改革开放、经济发展、建设中国特色社会主义，为国家的富强和人民的幸福，做出了自己应有的历史贡献。

但是，由于受社会转型时期思想观念多元化、权力制约和监管机制不健全、传统文化中“官本位”等封建思想余毒因素的影响和制约，目前我国官员道德失范的现象大量存在。这些现象的存在严重损害了民众的利益，违背了社会公正，扰乱了正常的社会经济秩序，激化了党群、干群矛盾，损害了政府的权威和公信力，在一定程度上阻碍了改革发展的进程，影响了社会的稳定和进步。

全面建成小康社会的艰巨使命和复杂的国际国内环境对当代干部素质提出了新的要求，这就需要新时期的党员干部既要有过硬的文化素质、专业素质，也要有坚定的道德素质。只有广大干部加强官德修养，培育高尚的道德情操，养成高尚的生活情趣，树立高尚的人生追求，坚持正确的政绩观、人生观、价值观，真正把人民赋予的权力用在为民造福上，才能以自身的良好德行提升党和政府的形象，引领全社会的思想道德进步。所以说，在我国相关制度和法规尚不完善的情况下，研究和推进官德建设显得尤为重要。

### 1. 当前官员道德缺失表现

从历史的角度纵向审视目前的官德状况，可以肯定总体上是好的。改革开放以来，我国的干部道德建设取得了很大的进步，为人民服务成为广大党员干部的核心价值观，独立、平等、公平、公正、秩序、规则等与市场经济相适应的道德观念深入人心，社会监督与评价体系发挥着越来越重要的作用；大多数党员干部都能恪守为人民服务的宗旨，在各项工作中发挥先锋模范作用，涌现出了像焦裕禄、孔繁森、杨善洲等一大批先进代表和道德楷模，受到了广大人民群众的爱戴，为党和国家事业发展壮大提供了坚实保证。事实充分说明，党员干部队伍的主流和基本面是好的，必须予以充分肯定。

但是，我们也要实事求是地看到，干部队伍的官德建设确实存在一些问题。由于多方面因素的影响，干部队伍的整体素质同新形势、新任务的要求不完全适应、不相符合的问题仍然存在。有的还相当严重。在长期执政、改革开放、市场经济、外部环境的严峻考验面前，极少数党员干部经不起考验，有些党员干部存在着德的不足甚至缺失问题。这主要表现在以下五个方面。

一是以权谋私。有的领导干部将公权私用，热衷于走后门、批条子、打招呼，忙于编织自己的关系网，共同分享利益蛋糕；有的利令智昏、见利忘义、权力寻租、权钱互换、官商互利、狼狈为奸，甚至为了从商人那里得到一点好处，不惜给国家造成数百万上千万元的损失，酿成豆腐渣工程；有的甚至贪婪无度，利用手中权力收受贿赂，动辄几百万元，往往职位越高，权力越大，腐败涉案的金额就越大，最终官德尽丧，落得个身败名裂的下场。官场频发官员贪污受贿的大案要案，而且涉案官员有高级化的趋势，给党和人民的财产带来巨大损失，也在很大程度上败坏了官德，损害了党在人民群众中的威信与形象。

二是弄虚作假。有的官员出于现实利益考量，将欺上瞒下当做一种常规手法、升迁秘籍。有的官员为了升迁，不顾当地实际情况，大搞“政绩工程”、“形象工程”，专干“显山露水”、“表面风光”的事，沽名钓誉，编造虚假政绩。有的官员面对群众的质疑，张口说谎，故意夸大、编造或者隐瞒事实真相，对群众切身

利益、百姓疾苦漠不关心。有的官员市侩作风严重，精于权谋，对上唯唯诺诺，寻找依附；对下则封官许愿，结党营私；对同级则貌合神离，台上握手、台下踢脚。这些人当面一套、背后一套，说的一套、做的一套、实在不是新时期所需要的领导干部。

三是慵懒渎职。有的官员精神萎靡不振，缺乏敬业精神，占着位子不作为，推诿扯皮、应付敷衍、效能低下；工作不负责任，对上级布置的工作不贯彻、不落实，对布置给下级的工作不检查、不督促，敷衍了事，做一天和尚撞一天钟，甚至只做和尚不撞钟；工作态度不端正，对群众反映的问题麻木不仁、冷硬横推，对服务对象态度生硬、缺乏耐心，只会亦步亦趋地守着“不出事”的逻辑，畏首畏尾地扮着“老好人”的角色，世故圆滑地成为推脱难题的“太极高手”，一门心事地当“太平官”。这些都是不称职，甚至失职、渎职的表现。相对于贪污受贿来说，这种失德现象更加隐蔽，危害却不小。

四是腐化堕落。有的官员抵御不了五光十色的诱惑，在灯红酒绿的生活迷失了自己，热衷于讲排场、比阔气、摆派头，贪图享受，欣赏和追求低级趣味及所谓的“时尚”、“气派”与“潇洒”，或长期包养情妇，或第三者插足，或去境外一掷千金地赌博。《人民日报》曾经联合《人民论坛》杂志对基层党政干部进行一次问卷调查，结果显示31%的受调查者表示出入营业性娱乐场所是“工作需要”，认为“很难管，严管后很多工作无法开展”者达28%。对官员“私生活”缺乏有效监督，以致一些官员流连于声色犬马、包养情人，甚至嫖娼狎妓、共用情妇。一份调查报告显示，腐败的干部60%以上跟包“二奶”有关，被查处贪官中95%有情妇。更为严重的是，一些官员对个人生活作风问题几乎麻木不仁，甚至还有一些人对此不以为耻、反以为荣。

五是迷信荒诞。有的官员背叛信仰，不问苍生问鬼神，大搞封建迷信，求签问卜，算命打卦，出差看皇历，办事选黄道吉日，逢寺庙带头磕头；有的为了让仕途顺利，甚至将党政机关重新修建、大门改变朝向，有的地方为了修复“龙脉”而建不能走车行人的“风水桥”，有的地方想把犯官场忌讳的“骆马湖”改成“马

上湖”。据一项调查显示，在接受调查的 900 多名县处级公务员中，有半数以上存在相信“相面”、“周公解梦”、“星座预测”和“求签”等迷信现象的情况，对其中一些迷信现象的相信程度相当或高于一般公众。<sup>①</sup>

尽管这些现象表现在个别人身上，不是领导干部的主流，但如果得不到及时遏止，继续发展下去，将会给党和国家带来严重的后果。官德缺失已成为腐败屡禁不止的重要诱因，极大地影响和败坏了社会风气，极大地损害了执政党在百姓心目中的形象。所以，要维护社会和谐稳定，夯实党的执政根基，就必须高度重视官德缺失问题。

## 2. 当前官员道德缺失原因

干部失德的原因是多方面的，既有主观原因，即干部世界观发生偏差，不能正确对待权力，也有社会环境的负面影响，还有一些地方用人导向的偏差，同时与干部管理监督制度不健全也不无关系。

一是主观原因。一些干部有了权，官气熏天、养尊处优，思想上懒惰，不注重理论学习，不注意自我教育，不注意加强自身修养，导致理想信念发生动摇，没有树立正确的世界观、人生观、价值观，没有树立为人民服务的思想，精神追求陷入了低级趣味，政治上丧失了先进性，分不清是非界限，迷失了前进方向，是造成腐败现象、特权主义泛滥的主观原因。

二是历史原因。中国是一个封建社会历史很长的国家，其中的“官本位”和“官至上”的腐朽思想流毒犹存。为了得到官位、保住官位，官员可以不择手段，官位成了做官者安身立命的根本。升官则光宗耀祖，封妻荫子；罢官、降级则门可罗雀、茶可结冰；在位时，宾客盈门，退休后无人问津；社会崇尚权势，官位越高，权威越大，唯官是从。“官本位”思想可以腐蚀为官者的灵魂，求官自保的私利足以使部分官员丧失忠于职守的责任感，从而也就会淡化和丧失服务人

---

<sup>①</sup> 周伟、李兴文：《透视官德缺失 7 种现状：部分官员将命运寄托鬼神》，《半月谈》2010 年第 16 期。



民、振兴国家的宗旨和远大理想。

三是社会原因。市场经济的利益最大化原则产生了一些负面影响,拜金主义、金钱至上等观念影响着人们的思想,许多官员也受到这些思想的影响。随着经济全球化和世界一体化的深入发展,人们的社会价值观日趋多样化,在多元价值观的冲击下,官场发生了一些“震荡”,甚至毁掉了一些意志薄弱者。历史上遗留下来的腐朽落后的东西,在今天的社会生活中沉渣泛起,与一些官员臭味相投、一拍即合;改革中一些深层次矛盾和问题日益暴露,有的一时还难以解决,容易造成一些干部精神迷茫;个别官员的作风不好和贪污腐化,也直接影响了整个官德建设。在这些复杂的社会环境下,有少数意志不坚定的干部,经不住考验,便由思想蜕变、道德堕落而滑向犯罪的深渊。

四是体制原因。政治学原理认为,制度建设的前提假设是人性本恶,所以在政治权力的配置上应该设计较为完善的制度,以防止权力的滥用。而我国传统的政治前提假设乃是人性本善,重人治轻法治,缺乏完备的制度设计。在社会转型时期,由于体制的不完善、法制的 not 健全,官员道德建设缺乏制度化、法律化的手段。我国官员在运用权力的时候,更多的是靠道德良心制约自己的行为,缺少严格的制度规制人们的行为。在这种只靠“应该”而缺乏“必须”的状况下,在金钱、权力、美色等各种诱惑下,某些官员的道德失范就从可能变成了现实。另外,权力运作缺乏有效的监督,党内监督失之于软,人大监督、政协监督、舆论监督、群众监督也都不能真正落实到位,监督机关没有真正实现内部监督与外部监督有效结合,干部队伍中还没有形成一种人人自我规范、自我约束的机制,这给官员以权谋私留下了机会。

### 3. 加强官德建设的必要性

新形势下,执政党面临的执政考验、改革开放考验、市场经济考验、外部环境考验是长期的、复杂的、严峻的,精神懈怠危险、能力不足危险、脱离群众危险、消极腐败危险更加尖锐地摆在全党面前。不断提高党的领导水平和执政水平、提高拒腐防变和抵御风险能力,是党巩固执政地位、实现执政使命必须解决好的

重大课题。领导干部道德水平的高低，往往直接影响着干部队伍精神状态和社会道德风气，甚至在某种程度上关系着党和国家的兴衰存亡。当前，我国对外面临经济全球化和世界格局多极化带来的挑战与机遇，对内面临政治改革、经济转型的矛盾多发期，这对各级领导干部的素质提出了更高的要求。因此，努力提高干部队伍尤其是领导干部的思想道德素质是加强干部队伍建设的首要任务，也是建设政治文明和精神文明的一项具有重大意义的战略任务。

(1) 加强官德建设是巩固党执政地位的需要。党的执政能力和执政水平，不仅表现在党的路线、方针、政策的正确制定上，也反映在各级领导部门决策的科学性、管理的规范化、落实的有效性上，更体现在每个领导干部的政治水平、业务能力和道德素养上。领导干部的道德意识和道德水平，对于进一步提高党的执政水平、巩固党的执政地位尤为重要。因为怎样建设中国特色社会主义现代化强国，党已经制定出正确的路线、方针、政策，如何坚决有效地贯彻执行，关键在领导干部能不能把全体人民的力量凝聚起来、发挥出来，形成强大的活力和持久的动力。而能不能把全体人民的力量和智慧凝聚起来，把方方面面的积极性调动起来，这就要看领导干部的道德素质和人格魅力，即要看他们的感染力、凝聚力和号召力。孔子说过，“德不孤，必有邻”。一个有道德的领导，必然拥有众多的拥戴者。领导者只要拥有高尚的道德品质，关心国家、体恤人民、勤奋敬业、清正廉洁，则必然形成巨大的人格魅力、产生无穷的鼓舞作用和凝聚效应。这样，人民群众就会自然而然地团结在党和政府的周围，拥护、支持党和政府的主张，共同为建设美好未来而努力奋斗。这种由领导干部率先垂范而形成的执政环境，就会真正做到“不令而行”，那么党的执政能力就会不断提高、执政地位就会不断巩固。

(2) 加强官德建设是发展市场经济的需要。从现代社会道德层面讲，市场经济是一种以欲望和利益为驱动机制的生活方式，它虽然可以创造出巨大的财富来满足人们的物质需要，但又具有腐蚀人们的理性道德、以感性欲望来取代精神理想的消极作用。社会主义与市场经济相结合，是一次伟大的创新和深刻的变革，

是对各级干部思想道德的一次洗礼和检验。面对市场经济条件下的各种诱惑和考验,领导干部只有具备较高思想道德素质并且始终保持清醒的头脑,才能既积极参与变革又永葆人民公仆的本色。在改革过程中,一部分党政领导干部官德缺失、滥用职权、权力寻租,危及国家利益和社会公共利益,激起了广大群众的不满和愤慨。因此,为促进社会主义市场经济的发展,必须加强和完善官德建设,吸收市场经济和改革开放所带来的合理因素,充分发挥其正面作用,同时尽力压制和清除其消极作用,把其负面影响降到最小,使领导干部形成与社会主义市场经济相适应、与社会主义法律规范相协调的、正确的、先进的、能在全社会起示范作用的“官德”,从而有效地从源头和思想内部预防腐败,促进社会风气的好转,为经济建设和社会的发展创造健康、有序的政务环境。

(3) 加强官德建设是提高干部队伍素质的需要。实现全面建成小康社会、加快社会主义现代化建设的历史任务,首先必须培育和造就一支有道德、高素质、能创新的新型领导干部队伍,实施人才强国战略。而道德素质在领导干部整体素质中处于核心地位,是领导干部素质的灵魂。领导干部只有树立全心全意为人民服务的为官理念,确立“情为民所系,权为民所用,利为民所谋”的道德自觉性,才能真正在自己的工作中做到实事求是、不畏困难、积极创新,团结和带领人民群众加快改革和发展的步伐。而提高干部道德素质的一个必要条件就是要确立基本的道德规范,使之成为选拔、使用和激励领导干部的道德准则,成为领导干部自觉提高自身道德修养的依据,成为全社会评价和监督领导干部的标准。官德规范建设,可以有效地推动建立行为规范、运转协调、公正透明、廉洁高效的行政管理体制和高素质干部队伍。

(4) 加强官德建设是从源头上预防腐败的需要。加强官员的道德建设是消除腐败的重要手段。腐败现象产生的原因很多,其中官员的职业道德水平低是一个很重要的原因。现在一些领导干部出问题,主要不是出在才上,而是出在德上。从近年来查处的领导干部违法违纪的案件来看,领导干部滑向腐败的第一步往往是从生活作风开始的,是从官德出问题开始的。一些领导干部的行为举止不仅脱

离了官德的正常水准,而且突破了做人的道德底线。为什么在同样的社会条件下、在同样的岗位职务上,有的人能洁身自好、清正廉洁,有的人则身陷泥潭、腐化堕落,其中的一个重要原因就在于官德修养、思想境界不同。现实一再警示,加强领导干部道德建设的任务非常紧迫。因此,要从根本上消除腐朽现象,提高干部队伍的道德水平就显得十分重要。领导干部只有不断提高道德操守水平,远离低级趣味和不健康的生活方式,才能从根本上增强拒腐防变的能力,做到一身正气、一尘不染。

## 二、严格道德自律不松懈

自律是人类的一种美德,也是官员应有的基本道德要求。马克思曾说:“道德的基础是人类精神的自律。”<sup>①</sup>道德的自律性是指道德本质上是一种自主、自觉、自愿的行为活动,它是行为主体在道德活动中积极能动性的表现。人在社会中生存,任何时候,任何事情,都需要严格自律。只有如此,才能保证一生始终在道德和法律边界内活动。

道德修养,贵在自觉。一个官员道德修养的提高,需要组织和同事的帮助,这是外因,但外因只有通过内因才能发挥作用,所以说官员道德修养的提高最终还是靠自身的努力。强烈的自我教育、自我约束、自我改造愿望和强烈的自制力是自觉自律行为的强大动力。能否充分发挥自身的主观能动性,是能否搞好修养的关键。

领导干部绝不能因为有了权力,就以为自己在道德上高出一般人,而恰恰应该比一般人更加明于自察、严于律己,始终坚持道德上的自觉追求。古人说:“知所以自治,然后知所以治人,天下未有不能自治而能治人者,此百世不易之

---

<sup>①</sup>《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版,第15页。

道也。”<sup>①</sup>可见，自律是自我提升的必由之路。道德的本质特征决定其基本规范和要求的落实最终取决于人的内心信念和道德良知，所以，增强领导干部的道德自律意识是推进官德建设的根本途径。

### 1. 坚持学以立德

学习是加强道德修养、增强人格魅力的基本方法。坚持读书学习不仅是官员提高自身知识水平的重要途径，也是提高自身精神境界的重要途径。书如良药，可以疗俗，可以治愚，可以冶情，可以养气，正如汉代刘向所说，“书犹药也，善读可以医愚”。英国也有句谚语，“学问足以改良人心，使之达于高尚之境”。这都说明了读书学习对于加强道德修养的重要性。

“玉不琢，不成器；人不学，不知义。”高尚的官德绝不会自发地产生和保持，而需要不断地学习和受到熏陶。只有努力学习理论和科学文化知识，才能全面提高自己的素质，才能把自己培养成为高尚的人、脱离低级趣味的人、有益于人民的人。好读书，读好书，才能明是非、辨美丑、知善恶、懂廉耻，明白做人的规范与法则。“多读书则嗜欲淡”，“营求少则立品高”，读书是为了找到人生正路，明白人生的真正价值。这也是提高自身修养、陶冶情操的一条重要途径。

只有坚持读书学习，才能坚定理想信念、提高政治素养、锤炼道德操守、提升思想境界，才能在错综复杂的形势面前辨明方向、站稳立场、驾驭全局，才能够真正净化心灵、强身固本、扶正祛邪，做到在贪欲诱惑面前拒腐蚀、永不沾。相反，如果平日不注意学习、修养，思想上不设防，就必然对各种腐朽思想和颓废的生活方式丧失应有的抵御能力，从而逐步腐化堕落。强化学习，练好内功，是把握自己、有效抵御各种诱惑的一剂良药。事实上，古今中外，任何一个道德高尚的人没有不酷爱学习的。德国文学家歌德说：“读一本好书，就像和许多高尚的人谈话。”言下之意，就是掌握的知识多了、学问多了，精神境界就会高尚起来，就能做到明事理、晓大义、识大体、顾大局、仪表得体、言语举止得当，

<sup>①</sup> [汉]司马迁：《史记·平津侯主父列传》。

体现出良好的道德精神风貌。

“学而优则仕，仕而优则学。”中华民族向来有在读书学习中修身养性的传统。读的书越多，汲取的营养就越多。作为领导干部，要从当政立德的高度对待读书学习，把爱读书、读好书作为一种生活态度、一种工作责任、一种精神追求，将学习当做一种内在需求，像吃饭、睡觉一样不可或缺，少涉足一些剪彩典礼的热闹场面，从杯盏交错的宴饮中解脱出来，从迎来送往的应酬中解脱出来，坐下来、沉下心，挤时间多读点书，力求学深一点、多学一点，不断提高学识水平、增强人格魅力。

## 2. 坚定理想信念

道德理想是道德规范的灵魂和支柱，是统摄人们思想行为的最高价值目标和动力源泉。官德的基础是理想信念的确立。

理想信念，是一个人的政治信仰和世界观、人生观、价值观在奋斗目标上的具体体现，是工作、学习、生活的根本动力，是人生的精神支柱。孔子云：“三军可以夺帅，匹夫不可夺志。”远大的理想信念是人生的航标，指引着人们的前进方向和道路，可以产生巨大的力量，激励人们以积极、主动、顽强的精神投身于生活和工作之中。

正确的理想信念，是领导干部的精神支柱和力量源泉。“柱弱而屋坏，辅弱而国倾。”如果动摇或丢掉了理想和信念，在行动上失去了正确的目标和方向，人就会目光短浅、思想空虚。缺乏高尚的精神境界，人的格调就会低下。正确的东西没有去占领，错误消极的东西就会乘虚而入。领导干部如果没有理想信念，就等于没有灵魂、迷失方向，迟早会出现问题。许多事实说明，理想的动摇是最危险的动摇，信念的危机是致命的危机。一旦信念这一精神支柱坍塌，人就会走向反面、走向犯罪、走向毁灭。近些年来，一些人受拜金主义、享乐主义、极端个人主义思想的侵袭和腐蚀，尊奉“前途前途，有钱就图；理想理想，有利就想”的人生信条，把自己的人生目标和理想追求放在攫取金钱上，玩物丧志、格调低下，甚至违法违纪、腐败堕落。这从反面印证了坚守理想信念的极端重要性。

树立理想信念，是一个带有根本性的大问题。理想信念决定目标的高低。作为领导干部，必须有远大的志向、崇高的理想、高标的追求。庸俗狭隘的理想会限制人们的格局，而远大的理想则可以提升人们的眼界和器量。当人们有了一个高层次的目标时，就可以摆脱掉一些世俗烦恼的束缚，不会因为那些琐碎的东西而迷失方向、失去动力。领导干部应该牢记党的性质和宗旨，牢固树立崇高的理想信念，校正人生的方向和航标，追求人生的崇高境界，真正做一个为国家富强、人民幸福而终生奋斗的人。

树立理想信念，必须加强政治理论学习。政治上的坚定来自理论上的清醒。因此，领导干部要注意加强政治理论学习，认真研读马克思主义的经典原著，学习邓小平关于中国特色的社会主义理论，坚持用马克思主义的世界观、人生观、价值观武装头脑，用马克思主义理论的立场、观点、方法观察问题、分析问题和处理问题，善于从人类社会规律的高度来认识和把握当今世界的变化，不断提高政治敏锐性和政治鉴别力，确保在任何时候、任何情况下都坚守理想信念。

英国作家塞缪尔·斯迈尔斯说：“能够激发灵魂的高贵与伟大的，只有虔诚的信仰。在最危险的情形下，最虔诚的信仰支撑着我们；在最严重的困难面前，也是虔诚的信仰帮助我们获得胜利。”这话道出了理想信念的巨大力量。坚守信仰是一项长期的、艰苦的任务，是一辈子的事情。领导干部只有经常地审视和反省自己理想信念的坚定性，才能在长期实践中不断学习、不断提高，无论前进中出现多少曲折、征途中遇到多少艰难，都能始终不渝地坚守自己的信仰。这是从政之基，也是官德之本。

### 3. 经常反思自省

“自省”是我国自古以来就提倡的一种自我修养方法。“自省”出自《论语·里仁》。“见贤思齐焉，见不贤内自省也”，是指人的自我反省、自我省察。意思是人要经常地、每日每时地对自己的行为进行善恶的评价，及时地改正自己的缺点和错误。自省可以明是非、知得失，可以扬长避短、完善自我，这是一种来自内心信念的修养方法。

荀子在《劝学》中说：“三省乎己，则知明而行无过矣。”就是说每天多次反省自己，就会智慧明达，在行为上避免过错。在修德中，要经常躬身自省，时时刻刻牢记自己的身份，经常反思自己的行为，检点自己的作风，及时主动地反省自己的错误和不足，做到防患于未然。曾子也说，“吾日三省吾身”。官员通过“自省”，可以查找自己思想上存在的缺点和行为上所犯的错误，进行自我反思与自我批评。在官德实践中，官员要联系实际，自觉在头脑中进行善与恶、美与丑、正与邪、是与非、廉洁和腐败的斗争，在思想上进行自我审判，最终使正义战胜邪恶。在这一过程中，官员应自觉地以高尚的道德规范或要求作为准绳，对照自己的思想灵魂和言行举止，找出缺点和差距，及时改正自身的缺点和错误，清除思想上非道德的污垢。这种自我反省和自我解剖，意味着同自己以往的思想观念做痛苦诀别，它是灵魂深处的斗争，因而它将伴随着思想上的苦闷、困惑和矛盾，但经历一次次反省和解剖之后，就会出现道德精神上的升华。

“自省”是一种自我教育的方法，与之相对应的道德境界是“慎独”。“慎独”出自《礼记·中庸》：“莫见乎隐，莫显乎微。故君子慎其独也。”用现在的话讲“慎独”就是不要以为没人看见，或者事情微小，就可以放松自己。一个重品行的人，在任何情况下都不应有越轨行为，尤其是在一个人独处的情况下，更应该谨慎从事。“慎独”不仅是一种修养方法，而且是一种很高的道德境界，具体是指一个人独处，有做坏事的环境、条件的时候，能自觉地严格要求自己，遵守道德原则和规范，不做不道德的事情。

人处在严格的组织管理中和群众监督下，大多能够遵纪守法、不做坏事，或不敢做坏事；而在缺少外力约束的情况下，靠自己管好自己就比较难。这就要求能慎独。现实生活中，有些官员在人前或公众面前，尚能遵守道德规范，不做坏事，那是因为他们害怕舆论谴责，怕丢掉乌纱帽；而当他们在人后、无人在场的时候，做些不符道德规范的事情却处之泰然，甚至在无人监督之时大搞腐败而不会感到愧疚和畏惧。这种道德的两面性并不符合当代官德标准的原则和要求。官员要做到慎独，就要加强自我教育、自我监督、自我克制、自我完善的道德修养



自觉性，增强自身道德意志和道德信念的坚定性。无论在什么时候和什么场合，如果能够把握住自身的言行，并使之符合道德规范，使道德信念始终不渝地贯彻于自己一切言行的全过程，使道德行为和习惯持之以恒地伴随着自己的生活、工作、学习及一切日常活动，慎独就算做到了。慎独，需要有很强的自制力，也是一种痛苦的修养磨炼，这正如古希腊哲学家德谟克利特说过的一句很深刻的话，即“和自己的心斗争是很困难的，但这种胜利则标志着这是深思熟虑的人”。

作为手握公共权力的官员来说，无论何时何地，无论在什么情况下，都要自觉地以道德标准要求自己，严格要求自己之所想所说所为，绝不懈怠；不管别人知道不知道，不管人家赞扬不赞扬，不管上司在场不在场，也不管身处顺境还是逆境，都要以“君子检身，常若有过”的态度，反躬自省、慎独自守、洁身自好，努力提高自己的德性修养，进而把自己修炼成道德高尚、受人尊重的领导者。

#### 4. 努力躬行实践

道德不仅来自实践，而且要行之于实践。古人云“纸上得来终觉浅，绝知此事要躬行”。马克思也说，在改造世界的生产活动中，“生产者也改变着，炼出新的品质，通过生产而发展和改造着自身，造成新的力量和新的观念，造成新的交往方式、新的需要和新的语言”。<sup>①</sup>这些都说明官员道德修养的需要源自实践，也只有在实践中才能够得以实现；只有在实践中才能暴露出官员存在的问题，也只有在实践中才能检验官员的道德认识能力及修养效果。

只有精于实践，注重行动，才能提高修德的实际效果。尤其是重大关头、关键时刻的实践锻炼和考验，正可以显示出一个人的真正品质。离开改造客观世界的实践活动来谈主观世界的改造，就如不下水要学会游泳一样，是无济于事的。实践证明，那种浮在上头、养尊处优、脱离实践、脱离群众的作风极不利于干部的健康成长。领导干部的道德修养关键是在改革开放和发展市场经济的实际中，把为人民服务化为具体的、自觉的行为。因此，领导干部要在社会实践中磨炼并

<sup>①</sup>《马克思恩格斯全集》第2版第46卷，第494页。

提高自己的道德修养，只有把从政道德修养与实践人民群众根本利益有机地结合起来，才能真正做到用权讲官德。干部要积极投身于社会实践，到艰苦和困难多的地方去，在艰苦环境、危难时刻磨炼意志、砥砺品质，在直面矛盾、破解难题中培养敢于负责、勇于创新的精神，在自觉践行党的宗旨、为群众排忧解难中增强为民意识、升华爱民情怀，培养求真务实、勤俭节约的美德，真正当好人民公仆。

加强内在的道德修养，就要按照高标准的要求，在实践中践履规范。官员只有把道德规范“体诸身、见诸行”，经受苦与乐、荣与辱、公与私、权与法等各方面的考验，才能不断锤炼道德品质，树立良好的道德形象。在实践中，要身体力行、严于律己、以身作则，要求别人做的自己首先做到，禁止别人做的自己坚决不做，切实发挥道德表率作用；在思想上，树立正确的权力观、地位观和利益观，做到廉洁自律，防微杜渐，自觉抵制各种腐朽道德思想的侵蚀和各方面的诱惑；在工作中，做到解放思想、实事求是、团结一致、锐意进取、开拓创新，同时要把广大人民群众的根本利益放在第一位，诚心诚意为人民谋利益，努力为人民群众办实事、办好事，力戒好大喜功、急功近利，防止和克服形式主义、官僚主义；在生活中，做到作风正派、艰苦朴素、平等待人，不贪财、不近色、不追求享乐，以高尚的人格和良好的现象影响社会、凝聚群众。不仅如此，还要带头在单位和社会上进行批评和自我批评，积极开展对封建专制主义的批判和斗争，坚决抵制腐朽思想的侵蚀，倡扬一切良好的道德风尚。

加强道德修养是一个漫长的过程，需要终生不懈的努力。领导干部要坚持学用结合、知行统一，从我做起，从现在做起，通过一点一滴、一时一事的改进，不断完善自己的道德修养；要持之以恒，防止和克服忽冷忽热、时改时纵的做法，还要不断适应变化发展的客观情况，自觉地进行修养，做到活到老、学到老、改造到老，把自己修炼成道德高尚的、精神纯粹的人，真正做到以德修身、以德立威、以德服众，在道德修养方面成为公众的表率。

### 三、完善官员道德教育体系

道德教育对道德养成的重要意义，是由道德教育的内在功能决定的。从根本上讲，道德教育所要解决的正是正确的人生选择和人的思想修养的蕴蓄问题。道德是通过人们的内心信念、社会舆论、传统习俗等发挥作用的，道德的本质特征决定着道德规范的落实最终取决于人的内心信念和道德良知。道德的约束是发自内心的、自觉的约束，其作用在于防患于未然，这是人们遵纪守法的基础和保障。只有经过道德教育的熏陶和润泽，人的身体才能建树起精神生命和道德生命的大厦，最终形成理想人格，才能经得起权利、地位、金钱的考验，始终保持自律之心。道德教育的固本功能，决定了它在干部思想教育中的基础作用是其他教育无法替代的。因此，加强道德教育是提升官员道德修养的基本途径之一。

中国共产党自成立以来，对干部道德教育一直十分重视，抓得比较紧，成效是显著的，但在贴近生活、贴近实际方面还存在一些不足。这些不足表现在三个方面。一是将道德教育与政治教育混为一谈，这在改革开放不断深入、市场经济迅速发展的今天已显得滞后和不适应。二是道德教育远离现实生活，远离党员干部的思想实际，没有发挥道德教育应有的作用和效力；在对党员干部进行道德教育时，重理论灌输、道德说教，轻能力培养、行为养成，其结果是造成党员干部知行脱节、道德理论与道德行为分离。三是在道德教育方面存在着人为拔高社会道德水准的极端化现象，如一味强调共产主义道德的宣传教育，忽视现实生活中人们的觉悟程度、认识能力乃至道德水平、道德境界的差异。

完善官员道德教育，必须以人为本、与时俱进，不断创新方法、更新内容体系。与道德产生于社会实践活动一样，道德教育也产生于社会实践活动，道德教育必须与现实生活紧密结合才有存在的意义，才能真正获得实效。因此，必须建立科学的道德教育体系，实现对干部道德教育思路的根本转换。

## 1. 把握官员道德教育的主要特点

要真正提高领导干部的道德教育水平，必须对官员道德教育不同于其他社会群体道德教育的特点进行深入比较和研究。官员道德教育通常具有以下特点。

一是道德教育内容普遍性与特殊性的有机结合。对我国领导干部的道德教育既要注重马克思主义伦理学基本原理的普及，也要注意一般政治伦理和行政伦理知识水平的提高，同时要特别注意结合领导干部所在地区和行业部门的特点，加强带有职业特点的应用伦理学内容的教育，唯其如此，才能提高领导干部道德教育的针对性。

二是道德教育各个环节之间的统筹兼顾。对领导干部实施道德教育的目的是为帮助其坚定道德信念、完善道德心理、端正道德行为和提高道德品质。要实现这一目标，就必须注意按照干部教育规律实施道德教育活动，明晰各个环节之间的内在关联，重视道德认知、道德情感、道德意志、道德修养、道德评价、道德赏罚等各个环节的兼行并进和平衡发展，并注意对个别薄弱环节不断予以强化。

三是道德教育理论性与实践性的辩证统一。由于接受道德教育的领导干部不同于尚未步入社会的青少年，他们皆是具有丰富生活经验、工作经验和管理经验的成年人，这就要求必须按照领导干部的成长规律对其实施道德教育，在加强道德理论知识教育的同时，要结合不同职务级别、不同年龄阶段、不同成长背景的领导干部的心理特点，并联系其管理实践经验，从领导干部的实际工作需要出发，增强道德教育的实践性功能。

此外，由于领导干部的职务级别和所在岗位处在不断的变动过程中，要根据其职务和岗位变动情况和不断发展的社会新情况、新问题，对领导干部进行连贯重复的道德教育，帮助其树立终身学习道德伦理知识的现代教育理念。<sup>①</sup>

## 2. 丰富官员道德教育的方法

官员道德教育的上述特点决定了其道德教育方法的特殊性，所以对领导干部

---

<sup>①</sup> 靳凤林：《官员的道德教育》，《学习时报》，2011年8月29日第16版。

进行官德教育必须注意方式方法。对领导干部进行官德教育时，要注意满足他们的精神需求。新时期的领导干部一般都具有较高的知识水平和能力，见多识广、视野较宽、思想活跃、有主见、有政治抱负，希望在事业上有所作为、实现自我价值等特点，在进行道德教育时要遵循思想教育的普遍规律，注意分析他们的思维方式、思想观念和行为特点，以及内部联系和规律，然后研究和确定教育的形式、计划和内容，促使干部循着“意识—行为—习惯—道德”的轨道，不断强化官德养成。同时，要拓展培养渠道、创新培养方式，多开展体验式、场景式、互动式的教育培训，多采取先进的信息技术手段和心理学方法，增强对党员领导干部的吸引力、感染力，使之能够入耳、入心、入脑，并把官德教育贯穿于领导干部的培养、选拔、管理、使用等各个方面，从而增强官德教育的针对性和实效性。目前常见的官员道德教育方法主要有以下几个。

一是知识灌输法。现行的各种道德知识既是前人道德实践的总结，也是各类社会群体道德经验的结晶，通过系统学习、短期培训、辅导报告等各种知识灌输法，使其在各级领导干部头脑中生根、开花、结果，提高各级领导干部的道德理论水平，无疑是领导干部道德教育的重要方法之一。因此，要对不同层次的官员在上岗前进行培训，灌输现代道德理念，以提高他们对岗位的道德认识和责任态度。

二是榜样示范法。榜样的力量是无穷的，官员榜样的典范作用也是官员道德组织教育的一种方式。通过道德榜样的先进事迹或现身说法，借助先进榜样的力量，让大家充分意识到自身的差距，激发领导干部比、学、赶、帮、超的道德热情，潜移默化地影响其他官员的道德认知，培养其道德情感。但是，在对官员的道德建设过程中应避免过去官员道德要求的“泛化”和树立道德榜样的“神化”，提倡的道德要求应该是大部分官员可以做到的具体道德行为规范，树立的道德榜样应该是“人性化”的道德模范。

三是案例警示法。与榜样示范法相反，案例警示法是通过选取一批不同行业影响较大的反面典型予以曝光，仔细而深刻地剖析相关人员走向道德堕落的前因

后果，给广大领导干部不断敲响警钟，使他们引以为鉴。目前，各级干部培训机构在培训期间，组织在校学员观看剖析违纪违法案件的电教片，或组织学员到监狱参观体验，让正在服刑的原高中级领导干部现身说法，讲述犯罪经历和忏悔心路，刺激干部的道德神经，告诫官员违反道德一定会受到惩处，给在职干部以巨大的震撼，使领导干部从中受到启迪，引以为戒，时刻警钟长鸣，收到了良好的道德教育效果。

四是活动渗透法。借助党和国家的各种政治活动对各级领导干部进行道德教育，如党开展的先进性教育、社会主义荣辱观教育等政治活动就是提高领导干部道德教育水平的有效途径。此外，各级党政机关通过干部道德知识竞赛、演讲比赛、文艺比赛等各种活动，将干部道德教育融合到各项活动中去，采用寓教于乐的形式强化国家公务员的道德教育，同样可以收到良好的社会效果。

五是舆论引导法。搞好官德建设，树立良好的道德风尚，宣传和教育是不可忽视的重要方面。它明确表达着社会的道德取向，影响和改变着人们的道德观念。在当前的信息化时代，借助报纸、杂志、广播、电视、图书、网络、短信、微博等各种大众传媒，用其宽广的覆盖面和敏捷的传播速度，让各类媒体和广大人民群众成为领导干部施政行为道德与否的评判主体，对领导干部中的道德榜样予以褒扬，对反面典型予以贬斥，让不道德行为成为过街老鼠、无处藏身，对领导干部的失德失范行为形成有力的震慑和约束，无疑会大力提高领导干部的道德修养水平。同时，要加强现代公民意识教育，树立社会主义民主法治、自由平等、公平正义理念，为官德建设营造出官员道德建设的良好社会氛围。只要整个社会的道德意识提高了，对不道德行为进行坚决的批评和斗争，领导干部的道德水平就会逐步提高。<sup>①</sup>

但是，教育的同时要防止把对干部的道德教育泛化为政治教育，防止形式主义的道德灌输，防止停留在说教层面，防止以社会性、政治性的宣传代替多层面、

---

<sup>①</sup> 靳凤林：《官员的道德教育》，《学习时报》，2011年8月29日第16版。

多方式的道德教育本身。

在从政道德教育中，还要注意丰富和创新道德教育方式方法，适当采用反面教材进行案例教学，增加现场教学、体验式教学、学员论坛等方式，提高学员参与度，使道德教育培训更具吸引力、感染力，更具针对性、实效性。

### 3. 完善适应时代要求的官德教育内容体系

目前，官德教育的主要内容是思想政治教育，即理想信念教育、党的宗旨教育、党纪政纪法规教育和廉政教育。思想政治教育在党的干部教育事业中占有极其重要的地位，发挥着巨大的作用。2006年中共中央颁布的《干部教育培训条例（试行）》总结了党的干部教育培训工作经验，坚持与时俱进，对干部教育培训在内容进行了拓展，由过去的“政治理论”和“业务知识”培训，拓展为政治理论、政策法规、业务知识、文化素养和技能训练五个方面，并强调“以政治理论培训为重点”，建立了干部教育培训新的内容框架。《干部教育培训条例》第十条规定：“政治理论培训重点进行马克思列宁主义、毛泽东思想、邓小平理论和‘三个代表’重要思想的教育，树立和落实科学发展观、正确政绩观的教育，党的历史、党的优良传统作风、党的纪律的教育，国情和形势的教育，引导干部坚定共产主义理想和中国特色社会主义信念，坚持马克思主义的世界观、人生观、价值观和正确的权力观、地位观、利益观，夯实理论基础、开阔世界眼光、培养战略思维、增强党性修养。”这对政治理论培训重点内容做出了明确的规定，通过教育使领导干部树立正确的世界观、人生观、价值观、权力观，增强全心全意为人民服务的公仆意识，做到知法守法、依法办事，自觉为人民谋福利。

随着社会的转型，改革开放和市场经济引起了社会生活的急剧变化，相应地，领导干部的领导方式、行为方式、思维方式等都发生了巨大的改变。这要求领导干部必须探索和发展传统的干部道德规范，构建反映时代要求、适应市场经济的新的道德理论和规范。建构适应新时期道德教育体系，要以求是的科学态度和开拓进取的精神去研究和探索，在教育上要多面结合，不要“单打一”。教育内容必须丰富、多面、系统、生动，要有直接性、有机性、连续性。直接性就是要将

官德建设的重要性，官德的主要内容、要求和标准进行正面和直接教育；有机性就是把领导干部道德教育同整个精神文明建设、法制教育和市场经济理论的学习有机结合起来；连续性就是不能搞一阵风，必须经常、连续地进行，不断深化、扩大成果。

一是加强忠诚教育。忠诚是人类高贵的美德之一。忠诚的核心是真，是把握了正义和真理的一种大度和坦诚。清代学者魏裔介说过：“忠诚敦厚，人之根基也。”任何一项事业要取得成功，除了它自身有生命力、符合社会发展规律，还必须有一大批忠心耿耿的拥护者和实践者；一个政权要巩固，要长治久安，也必须有一大批忠贞不贰的党员干部才能办到。忠诚实际上就是爱国主义、民族精神的延伸。一个官员只有深深地爱国，忠于党、忠于社会主义、忠于人民，他才会时时地、高标准地要求自己，心存高远，也才会在心灵的深处把自己的命运和人民的命运联系在一起。因此，要加强忠诚党、国家和人民的教育，引导广大领导干部做忠诚的模范，时刻把祖国和人民的利益放在高于一切的位置。

二是加强公仆意识教育。古人说，“德莫高于爱民，行莫高于利民”。所以，在教育时，要教育领导干部牢记为人民服务的宗旨，坚持立党为公、执政为民，以全心全意为人民服务的情感和真心实意对人民负责的精神，做到心里装着群众，凡事想着群众，工作依靠群众，一切为了群众，把人民的利益放在首位，把群众当成自己的亲人，与人民群众保持休戚与共的关系；时刻把群众冷暖放在心上，想群众所想、急群众所急、办群众所需，真心实意办一些顺民心的好事、得民心的实事、暖民心的难事，实实在在为民解忧。党员干部特别要关注弱势群体的生活，对经济上有一定困难的群众要体贴关心、无私帮助，为他们带去党和政府的关怀和温暖，始终保持与人民群众同呼吸、共命运、心连心的鱼水之情。

三是加强权力观教育。官德的核心是权为谁用。马克思主义权力观认为，权力源于人民，服务于人民。邓小平提出“领导就是服务”的观点，把“人民拥护不拥护”、“人民赞成不赞成”、“人民高兴不高兴”、“人民答应不答应”作为党的一切工作的出发点和归宿，作为评价领导干部权力行为的参照系。领导干部如何



对待和运用权力，是检验其官德好坏的试金石。因此，务必抓住权力观教育这个重点，通过多种形式的教育，使每个领导干部时刻牢记：手中的权力来自人民，必须用来为人民群众谋利益。明确了权力的来源问题，就能够站稳、站对自己的位置。有一份权力，就有一份义务、一份责任，职务越高，责任越大，就越要有强烈的责任意识，做到勤政廉政，恪守为民之责，绝不能淡忘责任、滥用权力、以权谋私。

四是加强反腐倡廉教育。党风廉政建设和反腐败工作关系到党和国家的兴衰成败、生死存亡，关系到党风、政风、行风和社会风气的好坏。领导干部手中掌握着重要的人、财、物管理大权，容易成为不良分子拉拢腐蚀的对象，因此领导干部无论职位高低，理当成为反腐倡廉教育的排头兵。在全社会普及廉政文化的基础上，尤其要搞好先进典型示范教育和反面典型警示教育；要结合干部的岗位特点，因人施教、因位施教，既要告诉他们的权利和义务，更要告诉他们应承担的责任和风险；要通过各种教育方式和手段，尤其是建立健全教育、制度、监督并重的惩治和预防腐败体系，真正使各级领导干部不想腐败、不敢腐败和不能腐败。

五是加强传统官德教育。2011年国家公务员局发布《公务员职业道德培训大纲》，提出职业道德培训包括基础知识、四大专题及典型案例三大部分。其中，将“中国古代如何加强‘官德’修养”列入基础知识范围。中国几千年来形成的许多优秀的官德，诸如公忠为国、以民为本、立身持正、勤勉尽职、恪守节操、清正廉洁等，可以概括为“忠、仁、清、公、慎、勤”六个方面。这些古代官德是中华民族优秀的道德传统，虽然有其阶级的、时代的特定内容，但其基本精神是具有普遍意义的，与《公务员职业道德培训大纲》所规定的“忠于国家”、“服务人民”、“恪尽职守”、“公正廉洁”四大专题是相近的，其中进步的、有价值的传统官德值得当代公务员认真学习和借鉴。的确，将古代传统优秀官德引入当代公务员职业道德培训，可以增强培训内容的文化底蕴和民族特色，更容易为广大公务员所接受，必将提高职业道德教育的成效。

经济全球化和网络时代的来临，要求领导干部具有的创新意识、平等观念和竞争精神，对领导干部的诚信观念、效率观念、法制观念、全球意识和协作精神也提出了更高的要求，当然也应该将这些内容纳入官德教育内容框架之中。

## 四、推进官德规范法制化建设

中国古代强调“制礼以崇敬，立刑以明威”，德主刑辅，以法佐德，德法相济，礼法结合。这种思想既重视“德治”功能，主张以自律修身，提高人们的道德觉悟，又重视“法治”功能，即通过国家的刑法，以强制力量规范人们的行为，两者相辅相成。

“官德”是一种职业道德，有公共属性，其内涵并不虚无，而是制度化的、坚定不移地要遵从的权力操守。因为，手握公权力的官员代表公众管理公共事务，决定了每名官员的职业态度、观念和信仰，都理应着眼并落脚于“公共性”，其行为必须在道德上、伦理上满足公共性的要求，并在制度上予以明确，用法律规章来加以规范。

他律是通过道德义务、道德责任、道德命令的形式来表现的，体现了客观存在的道德规律对行为主体的约束性、规范性、指令性和一定的强制性。加强官德建设，提高官员的道德素质，依靠外在的强制和约束是必然的，尤其是在市场经济条件下，经济利益冲突明显，单纯地依靠非强制性的道德约束是远远不够的。官员也是人，人的贪婪、欲望等“邪恶一面”同样可以充分地表现在官员身上。历史和事实证明，个体的道德理性力量是有限的，只有依据制度、依据长期完善健全的法律规则运行，公权力才能合理运行。当前，中国已经告别了光靠官员道德自律来维持吏治清明、天下大治的人治时代，开始走向依法治国、制度管人的现代民主社会。法律制度对于权力的监管力，远远要比权力的“自觉性”更可靠、更有效率，由此催生和保障出来的官德才是牢固和可靠的。

道德是人们内心的法，任何社会的法律，如果缺乏人们道德认知的支撑，都

不可能得以广泛实施；法律是最低限度的道德，任何社会的道德，如果没有严明的法律做最后支持，也都不可能得以普遍遵守。强调在官德建设中把“法治”和“德治”结合起来，就是要同时实施“依法治吏”和“以德治吏”，使德治与法治并行、自律与他律结合，用法规规范从政行为，不断加强道德的外在约束力，实现官德建设的制度化、规范化和常态化，从而使官德建设进入良性轨道。

### 1. 确立科学合理的官德规范

道德规范是由一定社会经济关系决定的，以善恶为评价的，依靠人们的内心信念、社会舆论和传统习惯来维系的，调整个人与个人之间及个人与社会之间关系的原则和规范的总和。任何道德总是通过一定的道德范畴、道德规范来表达它的价值要求和行为准则的，也是通过道德规范来评价道德现象和人的行为、调整人与社会以及人与人之间的相互关系的。道德规范在一个社会的伦理道德建设中处于基础性地位。

官德是一种特殊的职业道德，其道德规范除了要包含公民道德规范，还应有与其职业特征相符的内容。官德规范是指作为领导干部的各级党政官员在公共事务管理或公共权力行使过程中应当遵守的行为准则，它体现着社会、党和政府对领导干部道德上的基本要求，是衡量和评价领导干部行为善恶的价值准则。官德规范属于政治道德和公共管理规范的范畴。

以德治官的一个基本前提就是要做到“有德可循”，即构建起科学合理的官德规范。所谓“有德必循”、“失德必究”、“有德愿循”、“守德必诚”，都是以官德规范为前提的。因此，从培养高素质领导干部队伍、加强官德监督和反腐倡廉、加强全社会道德规范建设等方面的需要看，亟须尽快建立起新的、权威的、统一的、与市场经济相适应的官德规范体系，明确官德规范的基本内容和主要标准，使当代官员有德可依、有章可循。

改革开放以来，党和政府高度重视对领导干部的思想道德教育，制定了许多针对领导干部工作、生活方面的规范和制度，如《关于党内政治生活的若干准则》、《关于共产党员违反社会主义道德党纪处分若干规定》、《党员领导干部廉洁从政

若干准则》等。这些规定和规范都包含着丰富的道德内涵和明确的伦理要求，为领导干部行为确立了基本的道德评价标准，对于强化领导干部的职业信念和道德责任感、加强党风廉政建设、改善行政工作作风发挥了重要作用。

2005年4月27日，第十届全国人大常委会通过了《中华人民共和国公务员法》，并于2006年1月1日起施行。中央领导在全国实施公务员法工作会议上的讲话中高度概括了我国公务员道德规范的科学内涵，彰显出对新时期公务员的时代要求，那就是“热爱祖国、忠于人民，恪尽职守、廉洁奉公，求真务实、开拓创新，顾全大局、团结协作”。

《公务员法》的出台，对公务员的道德义务提出了法制性要求，为广大公务员的道德行为提供了一个大的标准。但是，我们也应该实事求是地看到，当前官德规范方面还存在以下一些不足。

一是缺乏权威、明确、统一的官德规范。为推进以德治国，党和政府、社会各界在职业道德、社会公德、家庭美德等方面开始提出许多规范性的要求，形成了各个领域的道德规范。然而，在重视道德规范建设的社会氛围中，唯独处在特殊地位、行使公共权力、对社会道德建设具有示范效应的特殊职业领域——党政行政管理及其各级领导干部，至今没有独立、权威、统一的道德规范。国家人事部2002年2月颁布的《公务员行为规范》，尽管也包含着对公务员的道德要求，但毕竟没有明确针对公务员尤其是领导干部提出道德规范。这使得官德规范建设明显滞后于整个社会的道德规范建设，从而制约着以德治官、以德行政的实际效果。

二是针对领导干部的规范性文件过多，内容过于宽泛，不利于集中掌握和操作。近些年来，党和政府加强了领导干部行为规范和生活准则方面的建设力度，制定并公布了一系列加强党风廉政建设、改善领导作风等方面的规范性文件，各部门也都相应地制定了管理制度和行为规范。但是，这些规范性文件之间往往缺乏协调，在内容上相互重复；有些规范停留在一些表面性的问题上，有些规范或行为准则的制定往往是为了解决领导干部工作、生活作风中存在的突出问题而临

时颁布的，带有头痛医头、脚痛医脚的应付性质，缺乏整体的、长远的考虑。

三是许多规范和准则在原则上要求严而执行宽，注重自律而忽视他律，使得许多规范和准则的执行停留在口头上、表面上，没有形成针对这些规范的全过程性的严格检查和监督；也有许多规范针对一般公务员的要求、监督多，而针对主要领导干部的规范、监督乏力，这使得许多规范对主要领导干部形同虚设。<sup>①</sup>

因此，当务之急是制定推行科学合理、权威明确、详细可行的官德规范，进一步明确官员道德的具体衡量标准，是实行官员道德监督、加强官员道德建设的前提。目前，不少西方国家都建立了系统的公共部门道德准则。这些道德准则对公务员提出了相应的道德要求，时刻提醒公务员对公众所负的责任，对公务员规范自己的行为具有十分明显的作用。具体到我国而言，就是要对公务员进行有效的道德约束，必须改变以往过高或过于空泛的道德标准，制定出一套符合行政部门实际工作的道德准则，以便各级官员认真对照、严格遵循。如财产申报，限制公职以外的兼职、经商等活动，严禁在公务活动中收授礼品，回避、离职等制度规范。

## 2. 建立健全官员道德法规

对官员的道德要求，不仅是伦理要求，更是政治、法律要求。所谓道德法律化，是指国家将一定的道德理念和道德原则借助于立法程序以法律的、国家意志的形式表现出来并使之规范化、制度化，从而使人们对道德的遵守具有强制性。

在中国历史上，统治阶级一直重视将为官者的道德制度化。中国历代统治者都以诏、令、敕、谕、条、制等形式，发布过不少有关官吏德行规范的政令。比如，1975年在湖北云梦出土的“睡虎地秦墓竹简”中的《为吏之道》是中国迄今为止发现的最早的行政法规文献。这部文献距今虽有2200多年的历史，但其对封建官吏的行为准则的规定已非常具体和丰富。其中记载了“吏有五善”，即“一

<sup>①</sup> 纪光欣、刘小利：《论官德规范建设》，《石油大学学报（社会科学版）》，2004年第1期，第65～69页。

曰忠信敬上，二曰清廉毋谤，三曰举事审当，四曰喜为善行，五曰恭敬多让。五者毕正，必有大赏”，同时还提出了“吏有五失”，告诫官员要警惕的五种过失。

放眼当今世界，道德法律化成为一种趋势和浪潮，也是世界各国公务员职业道德建设的成功经验。美国从20世纪70年代起曾多次以立法形式制定道德规范，以加强公职人员责任，如《公务公开法》（1976年）、《公务道德法》（1978年）、《政府道德法》（1978年）、《公职人员道德法》（1980年）等。其他国家也有类似法规，如英国的《荣誉法典》、《防腐化法》，新加坡的《公务员准则》、韩国政府的《公务人员伦理法》等。法国、日本、联邦德国、瑞士等国家的公务员法规也都是以立法的形式规定的道德规范，对上自总统、下至最低一级公务员的行为，在道德上都做了详细规定和限制，使得公务员可以做什么、不可以做什么，以及应该怎么做、违反规定将受到什么惩处等都十分明确。有的国家还专门设有“政府道德办公室”，专门负责从政人员道德法律法规的制定和监督法律法规的执行等。美国政府还很重视运用新闻舆论对政府官员的职业道德实行自上而下的监督。

因此，我国要顺应道德建设发展的普遍潮流，逐步推进领导干部道德法律化。关于领导干部道德，不仅应该立法，而且还要加强。只有立法，才能摆脱“当事人拒绝监督、处理上左右为难”的“道义谴责”的尴尬局面。立法越周全，越有针对性，在道德实践中就越能发挥其规范、约束和威慑作用。

中国共产党自创立特别是改革开放以来，重视批判地吸收借鉴中外吏治中的精华用于治国，把加强法规制度建设作为搞好官德建设的根本保证。近三十年来，党和国家相继颁布了一系列关于党政干部的行为规范准则，如经过几次修改的《党章》、《关于党内政治生活的若干准则》、《中国共产党党员领导干部廉洁从政若干准则》、《中国共产党纪律处分条例》、《中国共产党党内监督条例（试行）》等。特别是《公务员法》以法律形式明确了公务员的九项义务和十六条禁令，成为行政伦理步入法制化轨道的标志，标志着我国官德建设步入了新的阶段。

这些规章和立法对于规范国家公职人员特别是领导干部的行为、遏制领导干

部道德失范日趋严重的趋势起到了一定的作用。但是,我们也应该看到,我国官员道德立法还没能跟上时代的步伐,有关官员道德的立法在我国行政法律体系中十分薄弱,官德的法制化还处在起步阶段,相关规定分散、笼统,法律化程度较低;相当数量的规章制度是临时性的,还没有形成协调统一的法律制度体系,执行起来困难不少;有的法规虽然对领导干部起到了较好的约束作用,但在有些方面还失之过粗、过宽、过软;有些以法规贯彻执行中还流于形式,存在着执行不力的情况。这种状况远远不能适应新的条件下官员道德建设的需要。

为此,我们要借鉴和吸收当今世界各国的成功经验,在重视加强领导干部的道德教育和道德训练的同时,建立明确的官德规范,强化道德立法,把现行法律、规章和党内规定中的有关领导干部道德规范加以法典化,并根据新形势,针对新问题,不断充实和完善新的领导干部道德规范,督促所有领导干部遵守执行,推动官德建设的规范化、制度化。

当前,有关权威部门应在《公务员法》的基础上,加快领导干部和从政人员职业道德的立法,从而把领导干部和从政人员的道德行为规范或伦理行为准则上升为法律法规,使之具有法律的效能与作用。譬如,可制定《中华人民共和国党政干部道德法》、《国家公务员伦理行为准则》或《公务员道德规范》等,对一些原则性的道德规范做出规定,而后再由有行政立法权的行政机关及地方权力机关据此制定出详细的实施细则,将其细化和具体化,以法规、规章等形式颁布施行,作为加强官德建设、提高官德修养的基本依据,用以约束有领导职责的公务人员,另外,还可以设法完善相应的程序法,设立道德法庭,使官德法规得以切实贯彻实施,以确保领导干部的道德水平有明显的提高。可以预期,我国领导干部的官德建设将随着有关道德要求的逐步法律化而更扎实地向前发展。

### 3. 消除官德失范的体制性因素

邓小平指出:“制度好可以使坏人无法任意横行,制度不好可以使好人不能

充分做好事甚至会走向反面。”<sup>①</sup>制度“好”和“坏”的问题也就是制度伦理的核心问题。制度好的结果是导致坏人无法任意横行；制度不好的结果是导致好人不能充分做好事，甚至走向反面。爱尔维修也指出：“当人们处于从恶能得到好处的制度之下，要劝人向善是徒劳的。”<sup>②</sup>因此，制度建设对于整个社会的道德建设来说起着基础性和根本性的作用，官员道德建设必须以制度建设为依托和突破口，努力消除导致官德失范的体制性因素。

当前行政体制和干部体制存在的问题，容易导致以官员道德行为的失范。一是行政体制上的弊端。由于我国行政体制改革相对滞后，行政体制还存在一些问题：行政权力过分集中，行政决策靠领导人“拍脑袋”；政企不分，政府职能泛化，行政权力全面介入社会生活，行政人员可以用自己的特殊身份地位合法占有各种稀缺资源。这种弊端的后果是，谁一旦获得行政权力，谁就有了进行权力“寻租”的机会，就可以充分利用手中的权力实现自身利益最大化。二是用人体制上的弊端。由于我国长期实行高度集中的管理体制，加上民主集中制没有得到有效的贯彻执行，导致权力过分集中到少数领导手中。权力过分集中的一个弊端是容易产生官僚主义、特权现象及对领导干部监督软弱无力，致使提升领导干部道德素质的制度保障很不健全，甚至在干部使用和管理上存在不同程度的人治现象。虽然在干部选拔、任免上引进了竞争机制，但具体实施时往往还是流于形式，存在“少数人在少数人中选人”的现象。这种状况导致部分干部不把主要精力放在本职工作、为人民群众谋利益上，而是围着上级领导转、想方设法向上级讨好甚至行贿，为了求得职务升迁而丧失道德。这些属于体制自身的毛病，都为不道德的组织行为或个人行为预留了空间，并引发法人犯罪、单位集体犯法的非正常现象，其结果必然造成官员道德行为的失范。

因此，进一步加强官德建设，就必须加快政治体制改革步伐，消除导致官德失范的体制性因素。首先要对行政体制进行改革完善。政府职能过多、权力过大，

---

①《邓小平文选》第2卷，人民出版社1994年版，第333页。

②[美]萨拜因：《政治学说史》，商务印书馆1986年版，第633页。



就会使公职人员滥用权力成为可能。目前我国在审批制度上就有不少问题，政府部门实际承担的审批事项仍然过多、手续仍然过于繁杂，一些部门还暗箱操作，人为的障碍比较突出。这不仅阻碍了经济的发展，而且为行政道德失范行为的产生提供了机会。因此，加快行政体制改革、转变政府职能是打破全能政府模式、减少行政权力寻租机会的需要。政府应该把市场本身能够很好调节的一些微观经济管理权力弱化、下放给社会；应该将市场不能自行调节的宏观经济管理权力进行强化，制定并执行市场规则，强化宏观调控能力、合理分配社会资源、调节社会收入差距，更好地为公众提供公共产品。认识到政府权力应该重新配置后，更为重要的是政府权力的重新配置需要用法律来规范，也就是说政府干预经济的权限、内容、方式必须通过法律法规加以规范，法律法规应做出尽可能详尽的限定，保证政府干预经济的行为在法律规定范围内进行。

其次要合理配置公务员的权力，依法规范官员的行政行为。即要按照分工制衡原则，对党政部门过于集中且容易被滥用的权力进行适当的分解，特别是对行使权力的重要部位和关键环节实行分工制衡，形成制约，防止因权力过分集中又不受制衡而产生权力腐败，如实行决策权、执行权、监督权相分离，执罚权与执收权相分离，审批权与复查权相分离等；对处于重要部门和关键岗位的公务人员，实行定期轮岗制度和回避制度，使“关系网”、“感情投资”无法产生利益效应；按照权力与责任相统一的原则，授予权力的同时必须明确责任，落实行政责任制，防止出现有权无责，或有责无权，使上下左右之间分工明确、各负其责，分别对各自职责范围内的事项负责；建立行政责任追究制，对失职渎职、徇私枉法、延误失误、监管不力、滥用权力的，应当追究有关部门和人员的行政法律责任，杜绝出了问题无人负责的现象；领导干部的权力按照规定程序运行，严格限制自由裁量权，并对违反行政程序的行为进行处罚；大力推进政务公开，在办事制度上实现“阳光政务”，使办事的内容、条件、程序等具有高度的透明性，有效防止暗箱操作，预防心怀不轨的人乘机捞好处。

人性如水，制度如渠。只有改革、消除影响官德建设的体制性因素，把权力

关进笼子，切实提高依法行政的水平，才能真正提高广大官员的道德水平，使其真正做到全心全意为人民服务。

## 五、建立健全官员道德监督机制

德国著名哲学家康德认为，局限于自律的道德，绝不是现实的道德；排斥他律的道德，只能是一种主观愿望；道德是自律和他律的统一体。领导干部要养成良好的官德，做到勤政廉政，就必须严以自律，同时要接受外在的监督，以他律促自律。因为任何道德意识的产生都有一个从他律到自律的转化过程。他律，除了抓好干部的道德教育及道德要求的法规制度化外，应着重强化对权力的监督机制。

中国古代统治者为了防止吏治腐败，各朝都建立了较为完善的监督约束制度。比如，任职回避制度，即异地做官、只身赴任、三年一任，对地方官避本籍、中央官避亲属、监察官等特殊职务回避的范围、方案、原则规定得具体周密，防止官吏结党营私，徇私舞弊；对官吏的选拔、使用、考核中的科举制度、举荐制度、举荐连带责任制度、凭考核成绩升迁与贬降制度，在一定程度上防止了用人问题上的不正之风；高薪养廉制度、重奖严惩制度、史官监督制度，都对各级官吏的权力进行了一定程度的制约，有些制度使官吏行政程序化、制度化、具体化，在一定程度上使之想贪而“不能贪”。这些制度建设对当代的官德建设具有重要的借鉴意义。历史证明，没有制约的权力必然产生绝对的腐败。建立健全各种制度特别是监督制度，使政府行为透明化、公开化、程序化、制度化、规范化，使官员由不想贪到“不能贪”，是保持清廉的根本保证。

改革开放以来，我国民主与法制建设和社会管理层面的各种规章制度建设都取得了很大进步，对权力的社会监督和制约机制也随之逐步建立和完善起来。中国共产党的十六大报告指出：“重点加强对领导干部特别是主要领导干部的监督。”《中共中央关于加强和改进党的作风建设的决定》提出要求：“拓宽民主渠

道，依靠广大群众，把权力运行置于有效监督之下。”2003年颁布的《中国共产党党内监督条例》明确规定，党内监督的专门机关是各级纪律检查委员会，党内监督的重点对象是党的各级领导机关和领导干部，这就从根本上理顺了党内权力关系，规定了集体领导和分工负责、重要情况通报和报告、述职述廉民主生活会、信访处理、巡视、谈话和诫勉、舆论监督、询问和质询、罢免或撤换等监督制度，建立健全了教育、制度、监督并重的惩治和预防腐败体系，构成了规模宏大的“监督网”，从制度上强化了党内监督。这些党内法规的制定和实施，对加强党员干部的监督，保持党的先进性和纯洁性，始终做到立党为公、执政为民，起到了十分重要的作用。

但是，与迅速发展的客观现实相比，这些做法还远远不够。从查处的一些腐败案件看，不少地方和部门仍然存在监督缺位或流于形式的问题，不能对领导干部权力行使进行有效监督，出现监督制约环节的空挡和误区，“上级监督不到，同级监督不力，群众监督不了”的现象在少数单位依然存在。同时，中国是一个有着悠久人治传统的社会，由于传统文化的影响，权大于法、情大于法、有法不依、执法不严的问题也还未得到有效的解决，一些腐败现象难以得到及时惩处，一些已出台的法律和规章制度在某些现实条件下难以真正发生实效，使得行政道德失范现象不能得到及时有效地遏制。此外，由于对一些违反行政道德的行为处罚太轻，一些腐败现象难以得到及时、有力、有效的遏制；由于官官相护现象的存在，许多违法行为得不到惩处。这些都在一定程度上加剧了官员道德失范的进程。因此，党和政府必须进一步加大对领导干部的监督力度，给权力戴上“紧箍套”。

### 1. 强化权力主体的监督意识

加强对领导干部权力的监督，最基本的就是要使权力主体树立牢固的监督意识，如果权力主体连根本的监督意识都没有，那么监督就是纸上谈兵。思想认识的深度决定监督的态度，因此要加强对领导干部权力的监督，基础性的措施就是从思想教育入手，着力强化权力主体的两种意识，即权力主体自觉接受监督的

意识和主动大胆监督他人的意识。

监督活动的开展，首先取决于监督意识的树立和强化。因此，加强监督工作，必须从解决认识问题入手，采取有效的方式加强对领导干部思想政治教育和监督理论教育，在全党、全社会树立实施监督和接受监督的观念，从根本上增强监督的自觉性、积极性和主动性，克服对监督工作的消极、被动、抵触情绪，为加强监督提供强大的思想动力。

监督是对权力运行的监督，提高认识首先要提高对权力的认识。孟德斯鸠说：“一切有权力的人都容易滥用权力，这是亘古不变的一条经验。有权力的人们使用权力一直遇到有界限的地方才休止。”如果没有监督，权力就会绝对化，而绝对化的权力必然走向腐败，古今中外莫不如此。人是现实的、社会性的，总是有弱点的，领导干部自然也不例外。失去监督和制约的权力必然会产生腐败，这已是常识。有效的监督、约束机制是官德建设的最后保障。领导干部虽然拥有权力的使用权，但不能改变权力属于人民的本质属性。领导干部无论职位高低、权力大小，始终是人民的公仆，所以必须树立正确的权力观，牢记肩负的责任和义务，立党为公、执政为民，绝不能将手中的权力视为私有以谋取个人利益。

监督是最好的防腐剂，接受监督是最好的自我保护。领导干部要增强接受监督的意识，明白行使权力的过程也是接受监督的过程，习惯于主动接受监督，乐于接受监督，逐步养成在监督之下工作生活的习惯。然而，目前仍有少数领导干部自觉或不自觉地抵制、害怕监督，认为上级的监督是跟自己过不去、班子成员之间的监督是互相拆台、下级的监督是挑毛病、群众的监督是对自己的不尊重，甚至采取不正当手段来逃避监督。这种态度和心理是极端错误和有害的。领导干部健康成长需要自律，也需要他律。如果不能正确对待党组织和群众的监督，不及时发现和改正自己的问题，捂着疮疤不让揭，讳疾忌医，最终会在纪律和法律面前追悔莫及。领导干部应深刻认识监督与信任、监督与爱护的关系，坚决克服官本位思想，克服“监督是不信任、是障碍”的错误观念，自觉摆正公仆位置，积极主动地接受组织和群众的监督。

加强对领导干部的监督，需要破除传统观念、增强监督意识。人民群众是权力的所有者，是权力的主体之一。但是，很多干部群众认识不到自己是主人，而是把自己定位于受支配地位的“被领导者”，因而缺乏监督领导干部的自觉性。因此，要加强对干部群众的民主与平等思想的教育，培养干部群众自觉监督领导干部的意识，理直气壮、积极主动地监督权力的运行，敢于维护自身的合法权益，形成干部群众积极主动参与监督领导干部的局面，努力提高监督领导干部的水平。

## 2. 建立科学完备的监督制度

加强对权力的制约和监督，关键还得依靠制度。完善监督制度，严格按制度进行监督，才能增强监督的有效性。邓小平曾说：“制度问题更带有根本性、全局性、稳定性和长期性。”作为要求大家共同遵守的办事规程，制度具有严格的规范作用和鲜明的行为导向性，是领导干部权力运行的准则，是规范管理和执法执纪的准绳，是党内外群众监督领导干部的依据。因此，建立健全有关制度进行监督，是加强对领导干部权力监督的重要保证。

一要建立权力制约制度。即积极推进行政管理体制、干部人事制度、司法体制和工作机制、行政审批制度、政务公开制度、财政税收体制、投资体制、金融体制等方面的改革，建立结构合理、配置科学、程序严明、制约有效的权力运行机制，从决策和执行等环节加强对权力的监督，保证把人民赋予的权力真正用来为人民谋利益。

二要完善反腐败法律制度。由于我国尚未建立国家公务员法律体系，使许多腐败现象钻了法律法规的空子，因此急需制定相关法律法规进行规范制约。一方面，要正确处理依法监督与完善立法的关系、依法监督与依法行政的关系，根据当前权力构成、运行情况及监督工作的现实需要，及时将比较完善、系统、成熟的制度规定，提升到国家法律、党内法规和行政法规层面，加快权力监督立法进程，构筑法制体系。另一方面，尽快出台《监督法》、《廉政法》，完善各种监督制度和监督程序，实现权力运行机制法制化，从制度、法律上保证领导干部廉洁

从政的自觉性和主动性。

三是完善干部监督制度。完善促进领导干部正确履行职责的制度，根据领导班子配备改革后的新措施，进一步健全和坚持领导干部定期报告工作、民主评议领导干部、重大失职失误行为责任追究等制度，保证领导干部正确履行职责、行使权力；健全完善领导干部日常监督管理制度，坚持预防为主、防微杜渐，进一步健全和坚持诫勉谈话和函询、领导班子民主生活会等制度，使领导干部的权力运行始终处于经常化的监督之中；进一步完善干部任用机制，逐步减少任命制，逐步扩大领导干部任前公示制度，公开选拔制度和竞争上岗制度的运用范围，建立健全干部回避制度、干部交流制度，防止在干部任用上的腐败；健全完善领导干部廉洁自律制度，抓住容易发生问题的重要环节，进一步健全和坚持个人有关事项报告、述职述廉、收入申报等制度，促进廉洁自律各项规定的落实。

四是提高制度的权威性。监督制度要有针对性、系统性，形成全方位的监督控制体系；要有强制性、约束力；要有量化标准，不能笼统、过于原则；要有可操作性，尽量减少弹性，便于组织和群众的监督；要赏罚分明，制定切实可行的处罚条款，着力提高制度的科学性、系统性、权威性，做到用制度管权、用制度管事、用制度管人，推进党风廉政建设和反腐败工作的制度化、规范化，把从严治标和着力治本结合起来，推进党员干部的道德建设。

五是严格执行制度。制度的生命力在于执行。对领导干部权力的监督制度关键在于落实，再好的规范和制度如果不落实、不执行，也是一纸空文。制定了的制度就必须坚决贯彻执行，而且要始终如一：要把制度执行情况作为干部业绩评价与考核、考察的重要内容和依据，积极营造有利于制度严格执行的良好氛围，强力推动制度落实；要健全完善干部监督工作责任制，根据党章和党内监督条例等党内法规文件，进一步细化有关部门的工作职责，明确权限，强化责任，促进各项监督制度的落实。

### 3. 建立严密有效的监督体系

建立健全官员道德监督体系，是保证官德建设的重要基础。只有建立健全多

层次、全方位、纵横交叉的立体监督网络体系，克服监督盲区，做到党内党外监督相结合、下级之间的监督与平级之间的相互监督相结合、组织和群众监督相结合、民主与法律监督相结合、社会舆论与公众监督相结合，多管齐下，逐步形成有效的权力监督机制，才能进行有效监督。

目前，我国已形成以党内监督为主，人大监督、政府专门机构监督、司法监督、政协民主监督、群众监督、舆论监督相结合的监督体系，并发挥着日益突出的作用。但是，我国的官员道德监督体系仍存在制度、机制不完善，监督成本高，低效能的问题。为了克服这些问题，必须调动全社会的监督力量，建立健全全方位、强有力的监督制约机制。

一是加强党内监督。实践证明，领导班子成员之间的相互监督，不仅是对权力的相互制约，而且是对干部最有效、最关键的监督。一方面，要引导领导班子对班子成员的合理分工，防止权力过分集中，力求做到相互制约、相互监督；坚决贯彻民主集中制，严格执行党员领导干部民主生活会、述职述廉、报告个人有关事项的规定，落实诫勉谈话和函询等制度，使党内监督成为常态机制。另一方面，要加强纪检监察与组织、人事、审计、信访、司法等部门的沟通联系和合作，整合力量，加强配合，加大监督力度，增强监督的针对性、严密性和有效性。

二是加强专门机构的监督。人大监督、政协监督、民主党派监督是监督体系的重要组成部分，应该予以重视。人大监督指的是各级人民代表大会对各级行政机关及其工作人员进行监督。“人大”是最高权力机关，政府的工作、行政部门及其干部要无条件接受人大代表的视察、调查、评议、质询，“人大”拥有否决、弹劾、撤换、罢免等权力。政协和民主党派也有民主监督的权利，目前这个部分的监督力相对弱化，有不敢监督、不想监督、不会监督的原因，更重要的是其职能没有很好地发挥。因此，要拓宽监督渠道，发挥人大、政协等民主监督的作用，使其和社会监督、舆论监督形成合力，提高监督的整体效能。

三是加强群众监督。群众监督来得更直接、更全面。俗话说，群众的眼睛是雪亮的。以往的历史经验表明，在各种对政府职能部门行使监督的程序中，广大

群众的舆论监督是最有效的方法。温家宝总理说：“只有人民监督政府，政府才不会懈怠。”群众监督还可通过各种群众组织（如工会、青年团、妇联、职工代表大会）等施行，将各行政部门和企事业单位的领导干部置于群众组织的有力监督之下。群众监督领导干部，领导干部就不敢乱来。从改革开放以来的监督实践上看，群众监督在其他监督大都弱化的情况下发挥了积极的作用。据统计，几年来，由监察机关立案的经济案件中，群众举报的占80%以上。许多官员的违纪违法案件也大多由群众举报，使那些道德严重失范的贪官污吏受到了法律的严惩，所以说群众的监督作用不可小视。因此，要进一步推进行政权力公开透明运行，让群众最大限度地享有知情权和监督权，使领导干部全方位处于社会的监督之下，督促干部更好地履行岗位职责。

四是加强舆论监督。公共舆论使社会道德得以维持并发挥作用，同时舆论也是公共道德的裁判官，是道德的护卫士。在西方社会，新闻舆论监督向来被视为最经济、最有效的社会监督手段，人称“第四权力”。舆论监督是指利用报刊、广播电视和网络等新闻舆论工具，及时报道、揭露和批评发生在掌政机关和国家公务人员身上，特别是党政领导干部身上的不良行为和丑恶现象，以此形成舆论压力和威慑力。强调新闻舆论工具的宣传喉舌作用是正确的，但同时也不忽略它作为大众传媒所担负的监督职能。马克思当年曾严厉批评普鲁士专制政府的书报检查制度。他说：“报刊不仅被剥夺了对官员进行任何监督的可能性，而且被剥夺了对作为许多个别人的某一阶级存在的各种制度进行任何监督的可能性。”<sup>①</sup>英国著名思想家赫胥黎说过，“在很多情况下，人们之所以要这样做而不那样做，他们并不是出于对法律的畏惧，而怕的是社会舆论”。今天进行官德建设，应当加强各种新闻媒体的舆论监督功能，并对舆论监督工作进行改进：加强新闻立法，为舆论制约提供法律依据和保障；加大新闻传播管理体制改革的力度，形成真正意义上的独立而主动的新闻舆论监督系统；采取多种形式和渠道吸引、鼓励新闻舆

---

<sup>①</sup>《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第21页。



论工作者参与到监督工作中来，发挥他们的职能作用，制定舆论监督制度，让舆论监督来得更快、更猛。

这些不同形式的公共监督一旦构成一个完备的体系，就会对各级干部的言行举止形成强大的威慑作用，有效增强其道德自律意识。然而在实际工作中，各种监督在一定程度上处于分散、隔离的状态，未能充分发挥其监督作用。搞好监督工作，必须进一步整合资源，形成相互协调、彼此配合、信息畅通、优势互补的整体合力；切实加强监督主体建设，坚持用法律法规规范各监督主体的地位、职责，着力提高履行监督职责的能力；建立健全工作机制，形成各监督主体各司其职又协调配合的监督网络，避免监督工作中的交叉、缺位、推诿、扯皮等现象；有效整合监督信息资源，建立监督信息资源共享平台。通过这些措施，最大限度地发挥各监督主体的效能，努力形成对干部道德监督的强大合力。

#### 4. 创新官员道德监督的办法

加强干部监督工作，必须根据权力运行的实际情况及一定时期内腐败现象的特点和规律，及时研究工作中出现的新情况、新问题，不断丰富手段、拓宽渠道，讲究策略、创新方法，提高监督的质量和水平。

一要加强了对领导干部的监督，把握重点，抓住关键。在监督对象上，要坚持兼顾全面与突出重点相结合，在监督全体党员干部的同时，重点加强对领导干部尤其是党政领导“一把手”的监督。上级监督机关要加强对一把手履职情况的监督检查，全面、深入地掌握一把手在政治纪律、选人用人、工作作风、廉洁从政等方面的情况，严格规范一把手的从政行为。在监督内容上，要认真抓好对掌管人、财、物等关键部门、关键岗位的领导干部的监督，重点加强对领导干部贯彻党的路线方针政策、重大决策、干部选拔任用、财政资金使用、国有资产运营、金融资本运作、土地使用权出让、行政审批权运行等重点工作的监督，避免国家、集体利益遭受损失。

二要坚持事前监督、事中监督、事后监督相结合，把握环节，确保干部监督不留盲区，使监督工作落实到权力运行的全过程。坚持在事前的警示教育上下工

夫。干部监督，重在教育，关键在预防。对容易出问题的关键环节，要从中发现苗头性、倾向性问题，做到早打招呼、及时提醒、预先防范，把隐患发现在实施之前，把问题解决在萌芽状态。坚持在事中的制度监督上下工夫。跟踪考察，加大任中监督的力度，对领导干部任职过程中的思想品德、群众威信、领导能力、工作业绩进行全面的了解和掌握，防止“带病操作”；把制度执行情况作为干部业绩评价与考核、考察的重要内容和依据，积极营造有利于制度严格执行的良好氛围，强力推动制度落实；纪检监察机关要进一步发挥组织协调的职能，加强对制度执行情况的监督检查，及时研究和解决工作中遇到的问题，严肃查处违反制度的行为。坚持在事后的问题查处上下工夫。对监督中发现的问题，绝不能视而不见，更不能姑息迁就；对违反制度规定的必须从严从快追究责任。

三要实现由“工作圈”监督向“工作圈”、“生活圈”、“社交圈”监督转变，确保监督工作落实到权力运行的各个层面。要坚持八小时内监督和八小时外监督相结合，全面掌握领导干部的思想作风、工作作风及生活作风情况。对领导干部工作时间内的表现要监督，工作时间以外的活动也要注意。工作时间以外的活动，往往更能反映领导干部“德”的情况。大量事实也表明，不少领导干部往往不是在工作时间出问题，而是在八小时外的“社交圈”、“生活圈”中犯错误。因此，对干部监督既要了解领导干部在“工作圈”中的政治表现、道德修养，又要了解他们在“生活圈”、“社交圈”中的情况，获取平时靠干部考察掌握不了的信息，从而全面、深入、准确地把握干部的素质、能力及现实表现情况，为准确选拔、使用干部提供客观的依据，实现监督工作的全面性和真实性，真正做到领导干部权力行使到哪里、活动延伸到哪里，监督就实行到哪里，不留“空白地带”。同时，由于对领导干部监督的领域和范围扩大了，领导干部的头脑中就多了一根严格自律的弦，自我约束的意识就会明显增强，从而在全社会形成“人人接受监督，人人监督他人”的良好社会氛围。

## 六、建立健全官员道德激励机制

所谓激励，是指组织以一定的奖励性和惩罚性措施来激发、引导、保持组织成员的行为，从而有效地实现组织目标及其成员个人目标的管理活动。激励机制指的是激励主体为实现特定的组织目标，依据法律法规、价值取向和文化环境等，综合运用各种激励手段与激励客体之间相互作用并使之规范化和相对制度化，以实现组织目标的运行规则与工作方式的总和。

官员道德的激励机制，就是通过物质或精神的方式，给那些忠实履行官德规范者以应有的奖励和鞭策，给违背官德规范者以应有的惩处，从而推动官员自觉地遵守官德规范。建立一支高效、勤政、廉洁的干部队伍，需要建立和完善官员道德的激励机制。

这种激励机制的构建，不能片面追求一阵风式的立竿见影的效果，而应该针对官员队伍现状，确立长久性、持续性的激励途径和激励方式，真正坚持“德才兼备，以德为先”的用人导向，使有德者得到物质上、精神上、社会声誉上的肯定，特别是要确保那些模范实践官德规范的官员得到提拔和重用，形成“有德者上、无德者下”的竞争淘汰机制。这种机制应该是以官德规范为依据、以工作绩效为本位的新型激励机制，既注重精神激励，也注重物质激励，通过多种形式弘扬品德好的、鞭策品德差的，促进官员自觉地讲诚信、重品行、做表率。

### 1. 坚持以德为先的用人导向

用什么样的干部，不用什么样的干部，具有重大的导向作用。

坚持“德才兼备、以德为先”是选人标准，是我国的优良传统，也是党的十七届四中全会提出的选人用人的重要标准。胡锦涛曾在庆祝中国共产党成立 90 周年大会上的讲话中指出：“要坚持把干部的德放在首要位置，选拔任用那些政治坚定、有真才实学、实绩突出、群众公认的干部，形成以德修身、以德服众、

以德领才、以德润才、德才兼备的用人导向。”

坚持“德才兼备、以德为先”的用人标准，就是要把品德作为选拔干部的首要标准，在有德的基础和前提下再考察是否有才，将德才兼备的优秀干部选拔出来加以重用。大力选拔那些政治思想坚定、综合素质过硬、乐于奉献、清正廉洁的干部，打造一支让组织放心、让群众满意的干部队伍。

始终坚持正确的识人、选人标准，既继承历史上的精华，又体现时代特征的“德才兼备”的识人、选人标准。这就需要坚持好德才兼备的识人、选人标准，把握好德才的概念，处理好德才的关系，克服好德才上的误区。

“才者，德之资也；德者，才之帅也。”德与才在人才素质结构中相互联系、相互制约，但又不是并列对等的，德处于核心的、统帅的地位。莎士比亚说过一句至理名言：道德可以弥补一个人知识上的不足，但知识永远弥补不了一个人道德上的缺陷。从现代教育学的角度来分析，一个人的成才是其智力因素与非智力因素相互作用的结果。也就是说，人的成长既要具备一定的智力因素，又要具备包括理想、道德、意志、情感、气质等在内的非智力因素。作为智力因素的动力和灵魂，非智力因素与智力因素相辅相成、相互促进，是人才成长所不可或缺。可以说，人格就是力量，德性就是才干，而且是其他任何智力因素所无法替代的力量和才干。

一个人的德直接决定着他对社会是有益还是有害。现实生活中，我们常常可以看到，一个德行不好的人，其知识越多、才能越大，其对社会和人民的危害性也就越大。那些高智能犯罪就属这类。同时，一个德行不好的人，即使有一些才干，也很难被社会和群众所接纳。因此，在处理德与才的关系时，必须把德放在首要的地位，这样才能真正坚持“以德为先”的识人、用人标准。

“以德为先”包含选拔任用理念和监督管理机制的双重内涵。以德为先作为选人用人标准的提出，其价值不仅在于对当前党政领导干部选拔任用的规范，更在于其对干部队伍日常监督管理提出了新的要求。以德为先，不仅关注选什么样的人，同样关注如何管选上来的人。全面把握以德为先的内涵，不仅要重视干部

选拔任用时的德才现状，更要求用动态、发展的眼光去分析干部日常工作中的德才表现。科学、全面、正确地坚持以德为先，必须跳出单一的干部选拔环节，而必须将其贯穿于干部选用及监督管理工作的始终。

但是，从当前现实来看，一些地方和一些部门在干部选任工作中重才轻德、以才蔽德、以绩掩德的现象仍然不同程度地存在。道德被“边缘化”，不仅不能发挥道德评价机制和用人导向应有的正面作用，反而会鼓励不道德行为的存在和蔓延。

营造正确的用人导向，必须要在实践中加强对领导干部的党性锻炼和道德修养，必须要在更大范围内采取更加贴近实际的方式实行民主评议，必须要加快建立领导干部道德修养评价的体系和机制，促使领导干部在评议制度中不断提高道德水准，并逐步实现德才兼备、以德为先的标准。

选拔任用干部首先要看其德，把德作为提拔、任用干部的首要标准。选拔使用干部，必须经过法定程序，即实行任职前公示制度、任职试用期制度、部分领导职务聘任制度等。选用干部，既要重能力，更要重品行，不能简单地以票取人、以年龄取人、以学历取人，而要以思想水平、工作实绩、品德作风、群众公认取人。考察准确才能任用得当；考察失真则必然用人失误，给工作带来损失。所以，选拔干部要坚持标准，坚持考察的程序、方法，明确考察工作责任，做到全面准确地识别干部，真正把政治上靠得住、工作上有本事、作风上过得硬、群众信得过的干部选拔上来，不让老实人吃亏，不让投机钻营者得利，提高选人用人的公信度，让“以德为先”成为干部选拔任用的首要标准和原则。

## 2. 完善官员道德考核评价体系

道德评价，就是依据一定的道德标准，对个体或群体的道德行为和活动，做出善与恶、道德与不道德的价值判断，以达到“扬善抑恶”的目的。在社会道德生活中，它具有裁判、监督、教育和调节的作用，对人们道德品质的形成及社会道德风气的改善都有重要的意义。

道德评价所凭借的手段是人们的舆论和内心的信念，把关于行为主体活

动的道德价值，或肯定、赞许，或否定、谴责，反馈给行为主体和其他社会成员，促使人们通过内心的信念自觉地对照检查自己的行为。人们会对社会舆论和内心的信念所肯定的行为，产生满足感和光荣感，进而促使这些行为发扬光大；反之，人们会对自己的不道德的行为感到羞耻和内疚，并想办法改正。因此，道德评价可以提高人们识别善恶的能力，增强人们改恶从善的自觉性。

在领导干部的道德建设中应注意发挥道德评价的监督作用，重视人民群众对其道德状况的批评和表扬，借助人民群众社会舆论监督作用积极开展领导干部道德建设。只有这样，才能使道德教育和道德修养达到应有的实际效果。

一是确定科学的道德评价标准。进行领导干部道德建设，做好道德考评工作，确定科学的道德评价标准，为选人用人做好准备，这是领导干部队伍建设的重要内容。道德考评工作的进行，首先要有道德评价标准。没有科学合理的标准，干部考评工作就无法得出科学的结论。因此，完善干部道德的评价体系，必须把握干部道德标准的基本内容。这一内容不能抽象笼统，必须具体可行；不能单一片面，必须科学全面。

改革开放以来，党不断回顾和总结领导干部道德建设的成功经验和失败教训，进一步完善了道德评价标准。党的十七届四中全会提出将“是否忠于党、忠于国家、忠于人民，是否确立正确的世界观、权力观、事业观，是否真抓实干、敢于负责、锐意进取，是否作风正派、清正廉洁、情趣健康”四条作为考察干部德的标准。“忠于党、忠于国家、忠于人民”是政治标准，是衡量干部德的首要标准，也是共产党人的立德之基。“确立正确的世界观、权力观、事业观”，是领导干部远大理想抱负的主要内容，是领导干部的修德之本。“真抓实干、敢于负责、锐意进取”，是领导干部良好的精神状态和职业道德素质的基本要求。“作风正派、清正廉洁、情趣健康”，是领导干部的优良作风和为人的基本品质。这四条标准从坚持党的性质和完成党的历史使命出发，着眼于党的执政能力建设和先进性建设，把对干部政治、思想、作风、品德等方面的要求有机统一起来，为确立科学的干部德的评价体系提供了基本路线。这不仅丰富了传统的官德思想，健

全了道德评价体系，而且使选拔和培养德才兼备的优秀领导干部有了更具体的参考标准。

细化领导干部道德评价标准，科学进行道德评价，旨在提高领导干部道德判断能力，使他们深刻认识到道德修养的重要性和社会对他们的道德要求。领导干部道德评价通过判断和评论领导干部行为的善恶来决定人们的褒贬和取舍，以此来教育其他领导干部分清是非曲直、惩恶扬善。实践中，引导领导干部道德判断有利于肃清官场风气、约束领导干部行为，可以为领导干部自身建设打下良好的基础。

二是提高官德考核内容的全面性。干部德的表现形式是多种多样的，既表现为职业道德，也表现为社会公德、家庭美德和个人品德，而且和能、勤、绩、廉等方面交织在一起。要全面、客观、公正地了解干部德的实际表现，必须拓宽渠道，多方位、多途径进行考核，既要注重人品的考核，也要注重官品的考核。官品反映公众形象，至关重要。但要全面衡量和考核干部的官德，人品也不可偏废，因为人品反映个人形象，有时甚至可以以小见大，有利于全面真实掌握了解干部情况。

要全面地考核干部的德，既要看政治思想觉悟，又看作风和品行；既要从事绩看德，又要防止用成绩代替对德的评价。也就是说，要特别注意考核干部在关键时刻、重要事件中的表现，注重群众公认，注意把领导的意见、服务对象的意见、群众的意见结合起来进行分析，对干部的德做出客观公正的评价。对高级干部要突出考核理想信念、政治立场、与党中央保持一致等方面的情况，对高级干部还要按照政治家的标准来要求。对基层领导干部特别是县乡领导干部，要突出考核宗旨意识、群众观念、办事公道和的工作作风等方面的情况。对党政正职干部，要按照关键岗位重点管理的要求，突出考核党性和贯彻党的路线方针政策、执行民主集中制、坚持原则、履行廉政职责等方面的情况。

实践证明，考核领导干部的政德重在全面考察、综合衡量，不仅看其工作情况，而且看其学习、生活方面的表现；不仅看其对自己如何，而且看其对他人、

对亲友、对上级、对下级如何；不仅看其现时表现，而且看其一贯表现，将其在不同时间、不同单位和岗位的表现衔接起来；不仅看其是怎样说的，而且看其是怎样做的，将其在台上与台下、会上与会后、八小时以内与八小时以外的表现衔接起来。同时，还应注意在干部的年度考核、民主生活会、述职述廉等环节，以及在集中培训、脱产学习、外出交流等重要活动中了解干部德的表现，把集中考察与平时了解结合起来。

三是实现考核方法的多样化。考核要把机关内部考核与机关外部考核相结合，领导考核与群众考核相结合，个人考核与部门考核相结合。当前要扩大考核的民主性，加强民主评议和民意测验制度，要强调服务对象的参与，尤其是对于那些直接面向群众的窗口单位和部门，年度考核、民主测评应增加服务对象层面，并将测评结果以适当权重计入总分，以增加考核的客观性和公正性。

考核既要注重定性考核，也要注重定量考核。定性考核就是对干部的官德进行鉴别和确认，用描述性的语言做出实事求是、客观公正、恰如其分的概括和考核。定量考核，就是将干部的政治品德、职业道德、社会公德、个人品德四个大项建立德的考核目标，每个大项分解为若干要素，再将各个要素划分为若干个子项，采取百分制的方式，制定相应的权重计分标准，形成一个规范、科学的考核体系，然后让领导和本单位干部职工对照计分标准，进行无记名评判打分，最后进行组织汇总分析，形成比较准确、全面的一个数字化的认定考核和认识。要使考核取得成效，就要探索量化考核与定性考核相结合、量化考核与民主测评相结合的思路，加大量化考核的比例，分解考核要素，量化考核标准与考核等级。

考核要将，平时考核与定期考核相结合。考核要由年终考核的一次定等向平时考核与定期考核相结合的制度转变，避免一次性考核对个人的定性。另外，要建立和推行公务员工作台账制度，详细记载公务员平时的德才表现和工作实绩，在此基础上再进行定期考核，包括进行季评和半年小结，最后为年度考核提供依据，真正做到考之有据。



### 3. 实行严格的官员道德奖惩制度

在官员的任免、考核和升迁中引入道德奖惩制度，是行政道德得以发挥其规制、引导作用的重要保障。“赏善罚恶，必将形成两个不同的道德场，从而对行政人员的行为产生道德调控作用。对于一个善于反思的行政人员来说，赏善罚恶不仅会引起一定的道德心理效应和道德经验的心理积淀，还会引起积极的道德思考，从而强化其道德意识和道德选择的能力。”<sup>①</sup>

公务员奖惩制度是现代国家公务员制度不可缺少的组成部分，是激励机制与监督机制顺利运行的重要环节，也是公务员制度科学价值充分体现的行为导向的规范性保障。奖惩不仅教育了受奖惩者，而且能够教育广大公务员更进一步明确自己应当怎样做和不应当怎样做。以先进为榜样来激励自己努力向上，以错误为警戒来约束自己的行为，这样廉政、勤政、忠于职守之风便能逐渐形成，而纪律松懈、官僚主义和腐败现象便无处栖身。人人加强行为规范和职业道德修养，整个公务员队伍的素质经过择优劣汰便能优化提高。<sup>②</sup>

正确运用考核结果既是考核工作的终末环节，也是强化新考核工作的动力所在，更是形成良好的用人导向的重要手段。因此，不仅要注重考核过程的科学合理，更要注重考核结果的正确运用，即要严格地执行道德奖惩制度。具体来说，就是要把德的考核结果体现到干部的选拔任用、培养教育、管理监督等各个方面，保证品德优秀者得到奖励、违反道德伦理者得到惩戒。完善和执行公务员道德奖惩制度，要注意把握以下几个原则：

一是奖惩必须与公务员的日常行为相联系，增强可行性。成功的公务员奖惩制度，都特别注意奖惩的实体规范与公务员的日常行为相联系，以使奖惩能够成为公务员的经常性的行为准则。把奖励的标准定得过高，多数公务员会将其视为望尘莫及的目标而放弃；如果把惩罚的标准定得过松以致很少人会受到处罚，那

① 别道学、白萍：《论我国行政道德责任制度的优化与实现》，《湖北社会科学》，2004年第4期。

② 张觉文：《现代政府与公务员制度》，四川人民出版社2000年版，第214页。

么惩罚对公务员也将失去警戒意义。只有将日常行为与奖惩相联系，才可能使这一制度成为公务员自觉的行为。<sup>①</sup>


二是坚持奖惩相结合，增强激励的效应。只奖不惩，会降低奖励的价值，影响奖励的效果；只惩不奖，则会削弱惩戒的作用，达不到调动干部积极性的目的。所以，奖励工作必须实行精神鼓励和物质鼓励相结合的原则，以精神鼓励为主、物质鼓励为辅。对那些廉洁勤政的好干部，要大力宣传、表彰和奖励，包括重用、晋升等，使那些身体力行行政道德的公务人员受到褒扬，激发其积极性和主动性，充分发挥榜样的带头作用和示范作用；对那些贪污腐败、败坏政府公务员声誉、严重损害国家形象的不法分子则必须严惩不贷，充分发挥其反面教材的作用。这样，奖励以扬善，惩罚以除恶，就可以使广大干部从正反两个方面获得收益，从而使廉洁自律逐渐成为每个干部的自觉行为。

三是做到功过分明、奖惩得当。奖惩的目的是通过奖优惩劣，维护纪律、端正作风，以调动广大干部的积极性。奖惩必须以事实为依据、以法律为准绳，不能奖不当功、罚不当过；对每个干部的功过评价、奖惩实施必须做到客观公正，在纪律面前人人平等；奖惩必须准确无误，若功绩与荣誉不符、过失与处分相殊，不但不能调动起积极性，反而会使组织失去个人或群众的信赖。

同时，要严格执法执纪，加大惩治力度。干部道德失范、滑坡的重要原因之一就是惩治不力。为此，必须把惩处作为促进监督的有力武器，严厉打击徇私舞弊、贪赃枉法行为，使腐败分子在政治上身败名裂、在经济上倾家荡产，不断加大不良官德和腐败行为的代价，以此保持对腐败分子的高压态势，形成“前事不忘，后事之师”的社会效应和心理约束机制，促使那些正想或正在走向腐败的人悬崖勒马、痛改前非。唯此，才能惩恶扬善、树立正气，才能把我国干部队伍的官德建设提高到一个新水平。

---

<sup>①</sup> 田培炎：《公务员制度的理论与实践》，中国社会科学出版社 1993 年版，第 270 页。



# 后 记

2011年10月，电子工业出版社约我写一本概述中国古代优秀官德的书，用作领导干部和公务员道德教育培训的读本。当时，我不敢马上答应下来，因为我觉得“官德”是一个很大的题目。后来，考虑到自己多年从事古代哲学和政治伦理的学习研究，在中国井冈山干部学院工作期间，曾花两年时间做过一个“古代儒家官德思想及其时代价值研究”的院级课题，发表过数篇关于古代儒家“德治”思想的论文，对儒家“德治”思想为核心的古代官德文化有一定的研究基础，也积累了不少这方面的资料，因此就应承下来了。

事非经过不知难。中国是一个具有深厚德治传统的国家，古代官德思想源远流长，内涵十分丰富。要将如此丰厚的古代官德文化提炼浓缩在一本30万字的书里，其难度可想而知。从春秋到秦汉到唐宋元明清等历朝历代，古代优秀官德思想和从政经验，散见于经史子集、官箴官训、刑典律令中。从中探寻官德的精髓，真如沙里淘金、深海拾珠，需要阅读的典籍太多。但本人相信勤能补拙，以“攻书莫畏难”的态度，谢绝日常应酬，躲进书房潜心阅读古代典籍和最新官德文化研究成果，做读书笔记，上网浏览相关文章，先后阅读诸子文集、史书、官箴等一百多部。与此同时，深入思考探索，理清发展脉络，提炼主要观点，酝酿写作提纲，推敲行文风格，积极与编辑沟通修订，从初稿、二稿到三稿的修改敲定，前后历时近两载，可谓呕心沥血、孜孜不倦，但我乐此不疲。

在本书的构思写作过程中，坚持历史与逻辑的统一，以时间顺序为经，以逻辑顺序为纬，采用分析、归纳与演绎的方法，对中国古代优秀官德进行梳理和辨识，阐述中国古代官德的发展源流、具体规范、修身方法、培养途径、功能作用，理清继承古代官德应有的态度，力求对中国古代官德文化做一个全景式的概述，将古代官德最有代表性的精华呈现在广大读者面前，使人读过之后能对中国古代优秀官德有一个总体印象。

因为本书的写作目的是继承和发扬古代传统优秀官德，发挥传统官德资政育人的作用，所以，本书虽然注重学术性，但也注重可读性、通俗性和普及性。作者采取史论结合的写作方法，力求用简洁明快的文字来解读肃穆深奥的古代典籍，可以让不同群体的读者都能顺畅地阅读，并能从中得到自己想要的东西。

当然，古代官德文化博大精深、瑕瑜互现，古代官德典籍汗牛充栋、浩如烟海，凭我一人之力，加上学历有限，所作研究难免错讹与疏漏，恳请有关专家和读者批评指正。

本书的写作运用了大量的古代典籍，也借鉴了不少当代研究成果，吸取了一些专家学者的思想或观点，所参考的主要书目已经列出，但报刊及网络论文未能一一注明，在此谨表由衷的感谢！

最后，要特别感谢电子工业出版社对我的信任与支持，并给予我足够的思考与写作时间，能让我从容地完成书稿的撰写。



# 参考文献

- [1] 论语. 中华经典藏书. 北京: 中华书局, 2006.
- [2] 孟子. 中华经典藏书. 北京: 中华书局, 2006.
- [3] 大学·中庸. 中华经典藏书. 北京: 中华书局, 2006.
- [4] 礼记·孝经. 中华经典藏书. 北京: 中华书局, 2007.
- [5] 周易. 中华经典藏书. 北京: 中华书局, 2006.
- [6] 老子. 中华经典藏书. 北京: 中华书局, 2006.
- [7] 墨子. 中华经典藏书. 北京: 中华书局, 2007.
- [8] 晏子春秋. 中华经典藏书. 北京: 中华书局, 2007.
- [9] 列子. 中华经典藏书. 北京: 中华书局, 2007.
- [10] 孙子兵法·孙臆兵法. 中华经典藏书. 北京: 中华书局, 2006.
- [11] 吕氏春秋. 中华经典藏书. 北京: 中华书局, 2007.
- [12] 孔子家语. 中华经典藏书. 北京: 中华书局, 2009.
- [13] 颜氏家训. 中华经典藏书. 北京: 中华书局, 2007.
- [14] 国语. 中华经典藏书. 北京: 中华书局, 2007.
- [15] 金刚经·心经·坛经. 中华经典藏书. 北京: 中华书局, 2007.
- [16] 忠经·孝经. 卢付林注译. 北京: 崇文书局, 2007.
- [17] 四书集注. [宋]朱熹集注. 长沙: 岳麓书社, 1985.

- [18] 诗经校注. 陈戍国撰. 长沙: 岳麓书社, 2005.
- [19] 尚书校注. 陈戍国撰. 长沙: 岳麓书社, 2004.
- [20] 周易校注. 陈戍国撰. 长沙: 岳麓书社, 2004.
- [21] 礼记校注. 陈戍国撰. 长沙: 岳麓书社, 2004.
- [22] 四书校注. 陈戍国撰. 长沙: 岳麓书社, 2004.
- [23] 道德经讲解. 黄朴民撰. 长沙: 岳麓书社, 2005.
- [24] 潜夫论校注. 王符著, 张觉校注. 长沙: 岳麓书社, 2004.
- [25] 明夷待访录译注. 黄宗羲著, 李伟译注. 长沙: 岳麓书社, 2008.
- [26] 老子译注. 冯达甫译注. 上海: 上海古籍出版社, 1991.
- [27] 庄子. 庄周著, 郭象注. 上海: 上海古籍出版社, 1989.
- [28] 说文解字. 许慎著. 北京: 中华书局, 1963.
- [29] 十三经注疏·尔雅注疏. 李学勤主编. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [30] 周礼. 长沙: 岳麓书社, 2001.
- [31] 仪礼. 长沙: 岳麓书社, 2001.
- [32] 礼记校注. 杨天宇撰. 上海: 上海古籍出版社, 1997.
- [33] 吕氏春秋. 中华经典名著. 陆玖译注, 北京: 中华书局, 2011.
- [34] 尚书. 中华经典名著. 王世舜译注. 北京: 中华书局, 2012.
- [35] 淮南子. 中华经典名著. 陈广忠译注. 北京: 中华书局, 2012.
- [36] 韩非子. 上海: 上海古籍出版社, 1996.
- [37] 商君书全译. [战国]商鞅著. 张觉译注. 贵阳: 贵州人民出版社, 1993.
- [38] 庄子全译. 张耿光译注. 贵阳: 贵州人民出版社, 1991.
- [39] 荀子全译. [战国]荀况著. 蒋南华等译注. 贵阳: 贵州人民出版社, 1995.
- [40] 韩非子全译. [战国]韩非著. 张觉译注. 贵阳: 贵州人民出版社, 1992.
- [41] 楚辞全译. 黄寿祺, 梅桐生译注. 贵阳: 贵州人民出版社, 1984.
- [42] 管子校注. 黎翔凤撰. 北京: 中华书局, 2004.
- [43] 春秋繁露义证. 苏舆撰. 北京: 中华书局, 1992.

- [44] 新语校注. 王利器撰, 北京: 中华书局, 2000.
- [45] 新书校注. [汉]贾谊撰, 北京: 中华书局, 2000.
- [46] 盐铁论校注. 王利器校注, 北京: 中华书局, 1992.
- [47] 说苑译注. [汉]刘向撰. 北京: 北京大学出版社, 2009.
- [48] 论衡校译. 苏晖撰. 北京: 中华书局, 1990.
- [49] 白虎通疏证. [清]陈立撰. 北京: 中华书局, 1994.
- [50] 申鉴注校补. [汉]荀悦撰. 北京: 中华书局, 2012.
- [51] 政论校注·昌言校注. [汉]崔寔、仲长统撰. 北京: 中华书局, 2012.
- [52] 诸子文粹. 哈尔滨: 北方文艺出版社, 1994.
- [53] 二程遗书. [宋]程颢, 程颐撰. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
- [54] 张子正蒙. [宋]张载撰. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
- [55] 胡宏集·知言. [宋]胡宏. 北京: 中华书局, 1987.
- [56] 船山思问录. [清]王夫之撰. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
- [57] 译传习录. [明]王阳明原著. 邓阳译注. 北京: 花城出版社, 1998.
- [58] 王阳明全集. [明]王守仁撰. 上海: 上海古籍出版社, 2011.
- [59] 近思录集释. [宋]朱熹、吕祖谦纂, 张京华辑校. 长沙: 岳麓书社, 2010.
- [60] 明儒学案. [明·清]黄宗羲著. 北京: 中华书局, 1985.
- [61] 日知录校释. [明]顾炎武著. 张京华校释. 长沙: 岳麓书社, 2010.
- [62] 潜书校释. [清]唐甄著. 黄敦兵校释. 长沙: 岳麓书社, 2010.
- [63] 史记. [汉]司马迁著. 长沙: 岳麓书社, 1988.
- [64] 汉书. [东汉]班固著. 北京: 中华书局, 1975.
- [65] 后汉书. [南朝·宋]范晔著. 北京: 中华书局, 2007.
- [66] 三国志. [西晋]陈寿著. 郑州: 中州古籍出版社, 1996.
- [67] 晋书. [唐]房玄龄等撰. 北京: 中华书局, 1974.
- [68] 魏书. [北齐]魏收著. 北京: 中华书局 1974.
- [69] 周书. [唐]令狐德棻等撰. 北京: 中华书局, 1971.

- [70] 隋书. [唐]魏征等撰. 北京: 中华书局, 1973.
- [71] 旧唐书. [后晋]刘昫等撰. 北京: 中华书局, 1975.
- [72] 新唐书. [宋]欧阳修, 宋祁撰. 北京: 中华书局, 1975.
- [73] 新五代史. [宋]欧阳修撰. 北京: 中华书局, 1974.
- [74] 宋史. [元]脱脱等撰. 北京: 中华书局, 1985.
- [75] 明史. [清]张廷玉等撰. 北京: 中华书局, 1974.
- [76] 左传. 长沙: 岳麓书社, 1988.
- [77] 国语·战国策. 长沙: 岳麓书社, 1988.
- [78] 资治通鉴. [宋]司马光著. 长沙: 岳麓书社, 1990.
- [79] 贞观政要. [唐]吴兢著. 北京: 团结出版社, 2002.
- [80] 官箴. [宋]吕本中著,《丛书集成初编》第893册. 北京: 中华书局, 1985.
- [81] 吏学指南. [元]徐元瑞著, 收于杨讷点校《元代史料丛刊》. 杭州: 浙江古籍出版社, 1988.
- [82] 为政善报事类. [元]叶留著. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998.
- [83] 呻吟语·菜根谭. [明]吕坤、洪自诚著. 长沙: 岳麓书社, 1991.
- [84] 从政录. [明]薛瑄著, 收入《诸子集成续编》丛书. 成都: 四川人民出版社, 1998.
- [85] 小窗幽记. [明]陈眉公辑. 郑州: 中州古籍出版社, 2008.
- [86] 围炉夜话·娑罗馆清言. [明]屠隆撰, [清]王永彬撰. 郑州: 中州古籍出版社, 2008.
- [87] 格言联璧. [清]金缨编. 郑州: 中州古籍出版社, 2010.
- [88] 官箴集要. [明]汪天锡撰. 北京: 中国商业出版社, 2010.
- [89] 中国官训经典. 林宗岗编著. 北京: 红旗出版社, 1996.
- [90] 中国史. 吕思勉著. 上海: 上海古籍出版社, 2006.
- [91] 群书治要考译. [唐]魏征等撰. 吕效祖主编. 北京: 团结出版社, 2011.
- [92] 中国历代从政名著全译——官典. 张希清, 王秀梅主编. 长春: 吉林人民出



- 版社, 1998.
- [93]孔子思想与从政道德. 尚清主编. 北京: 人民日报出版社, 2005.
- [94]伦理与传统. 肖群忠著. 北京: 人民出版社, 2006.
- [95]政治学基础. 王浦劬著. 北京: 北京大学出版社, 2006.
- [96]公共管理伦理学. 张康之著. 北京: 中国人民大学出版社, 2003.
- [97]行政伦理学. 周红主编. 天津: 南开大学出版社, 2009.
- [98]中国伦理思想史. 陈瑛主编. 长沙: 湖南教育出版社, 2004.
- [99]国家公务员制度研究. 黄学贤著. 北京: 中国人事出版社, 2001.
- [100]各国公务员制度比较研究. 黄达强著. 北京: 中国人民大学出版社, 1990.
- [101]现代政府与公务员制度. 张觉文主编. 成都: 四川人民出版社, 2000.
- [102]公务员制度的理论与实践. 田培炎著. 北京: 中国社会科学出版社, 1993.
- [103]困境与重建——当代中国公务员行政道德建设研究. 张萃萍著. 北京: 中国法制出版社, 2008.
- [104]中国传统道德讲义. 瞿振元著. 北京: 中国人民大学出版社, 1997.
- [105]德治中国——中国古代德治思想论纲. 唐镜著. 北京: 中国文史出版社, 2007.
- [106]当代中国德治研究. 李兰芬著. 北京: 人民出版社, 2008.
- [107]中国传统哲学通论. 宋志明著. 北京: 中国人民大学出版社, 2004.
- [108]儒家官德论. 杨建祥著. 南昌: 江西人民出版社, 2007.
- [109]中国古代官德研究. 杨建祥著. 上海: 上海古籍出版社, 2004.
- [110]中国领导思想史. 田广清著. 北京: 九州出版社, 2003.
- [111]和谐论——儒家文明与当代社会. 田广清著. 北京: 中国华侨出版社, 1998.
- [112]中国传统道德简编本. 罗国杰主编. 北京: 中国人民大学出版社, 2012.
- [113]中国政治制度史. 张创新著. 北京: 清华大学出版社, 2005.
- [114]中国官制史. 韦庆远, 柏桦著. 北京: 中国出版集团东方出版中心, 2001.
- [115]中国古代官僚政治制度研究. 吴宗国主编. 北京: 清华大学出版社, 2004.
- [116]中国传统廉政思想研究. 肖杰著. 长春: 吉林大学出版社, 2010.

- [117]中国古代廉政思想简史. 李小红, 张如安著. 北京: 中国方正出版社, 2011.
- [118]官德论. 张梦义, 喻承久著. 武汉: 武汉工业大学出版社, 1999.
- [119]官鉴. 苏在卿主编. 郑州: 河南人民出版社, 1992.
- [120]中国官德. 李建华著. 成都: 四川人民出版社, 2000.
- [121]官德——中华传统美德精粹. 郭培贵编. 北京: 民主与建设出版社, 2003.
- [122]善的启示. 杨丙安编著. 上海: 上海人民出版社, 1989.
- [123]论法的精神. [法]孟德斯鸠著, 许明龙译. 北京: 商务印书馆, 2009.
- [124]政治的罪恶. [法]路易斯·博洛尔著. 北京: 改革出版社, 1999.
- [125]政治学说史. [美]萨拜因著. 北京: 商务印书馆, 1986.



## 内容简介

作者以丰富的理论研究结合实践经验积累，从中国传统文化的视角，以人的身体器官和四肢及其功能为喻体，按照从“头”到“脚”、从上到下的逻辑顺序来论述现代领导者应当具备的领导素养、领导方法和领导艺术。本书提出了体现领导者综合素质、领导能力和领导艺术的12个标准，既涵盖领导者能力、思维、眼光、信念、胸怀、意志、心态、品格、涵养等基本素质，也涉及观察、分析、决策、统御、用人、沟通、协调、平衡、激励等领导方法和领导艺术方面的内容，视角独特、选材新颖、语言生动，富有创意。

# 做合格的领导

中国古代官德概要

中国古代官德文化具有悠久的历史和丰富的内容，是历代政治家和思想家不断总结为官从政的经验教训而逐步形成的，在一定程度上揭示了国家治理和官员道德建设的基本规律，凝聚了中华民族丰富的人生智慧和治国理政经验，是当代干部为官从政和修身养德的有益资材。作者立足现代视角，以虔敬、辩证和扬弃的理念，梳理了中国古代官德规范的主要内容，归纳了古代官德的培养与建设方法，总结了古代官德的积极作用，分析了继承古代官德应有的态度，探讨了古代官德建设的启示和当代新型官德建设的途径，从而发挥古代官德文化资政育人的作用。

世纪波文化发展有限公司  
世纪畅优互联网信息服务有限公司  
<http://www.century-vision.com>  
新浪微博：@世纪波图书



咨询投稿：(010) 88254199  
[sjb@phei.com.cn](mailto:sjb@phei.com.cn)

责任编辑：刘淑敏

ISBN 978-7-121-21516-2



9 787121 215162 >

定价：39.00元